وزارة الثقافة
احياء التراث العربي
(١٠٣)

مصنّفات اللّحن والتثقيف اللغوي حتى القرن العاشر الهجري

الدّكتور
أحمد محمّد قدُّور

منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٦

مصنفات اللحن والتثقيف اللغوي حتى القرن العاشر الهجري/
أحمد محمد قدور . - دمشق: وزارة الثقافة ، ١٩٩٦ . -
٥٧٦ص؛ ٢٤ سم - (احياء التراث العربي؛ ١٠٣)

١- ٤١٢ ق د و م ٢- العنوان ٣- قدور ٤- السلسلة
مكتبة الأسد

الايداع القانوني : ع - ١٦٧٦ / ١١ / ١٩٩٦

المقدّمة

عرف الدرس اللغوي الحديث مصطلحات متعدّدة، ارتبطت بمراحل متعاقبة من تطوّر ذلك الدرس. ولعلّ أهمها مصطلح «اللسانيات» (Linguistique) الذي يشمل قطاعات الدرس اللغوي الأساسية، وهي الأصوات والصرف والنحو والدلالة. وعلى الرغم من حداثة هذا المصطلح، وما ينطوي عليه من أفكار منهجية متكاملة، فإنّ تاريخ الدرس اللغوي يضرب بجذوره في آماد قديمة. ومن هنا يبدو التفريق بين ذلك الدرس الحديث، وتلك الجوانب التي يقدمها الدرس القديم ضروريا. ويظهر امتياز الدرس الحديث، ممّا سبقه في أنه اتسم بجانب تنظيري عميق، وسعى إلى وضع أسس منهجية عامة للتحليل اللغوي، كما عني بوصف اللغات ودرسها للوصول إلى العوامل المؤثرة في النشاط اللغوي، كذلك تمّ اعتماد المناهج اللغوية وسيلة وحيدة لدرس الظواهر اللغوية كافة.

ولا يقلل هذا من الجهود التي بذلت لدرس اللغة قديماً لدى أجدادنا وغيرهم من الشعوب التي عرفت شيئاً من هذا الدرس على أي نحو من الأنحاء. فالدارس يجد في علوم اللغة عند العرب تنوّعاً وغنى، فالدراسات الصوتية والنحوية والمعجمية كانت مزدهرة على أيدي أجدادنا في البصرة والكوفة، وقد قُدّمت في هذه الدراسات بحوث متكاملة في القواعد الصرفية والنحوية، كما وصفت الأصوات وصفاً فذاً مع قلة الوسائل العلمية المعينة، وحداثة هذه البحوث لدى أولئك أصلاً. أما الجانب الدلالي فقد توزّعت جهودهم فيه على مجالات دينية ولغوية، وأخرى فلسفية ومنطقية، وما يتّصل بها.

ويلاحظ الدارس أنّ بعض الأفكار التي تُستقى من الدرس العربي القديم

ظهرت في لبوس جديد لدى أصحاب الاتجاهات الحديثة من الأجانب. وعلى الرغم من وجود عناصر مهمّة من التشابه بين هذه وتلك، فقد جرى هؤلاء الدارسون الأجانب على وتيرة واحدة في إغفال الجهود العربية، وإقصائها عن بحوثهم، بله الاعتراف بتفوّقها وسبقها. ولسنا نريد حقّاً أن ندّعي الأسبقية لأجدادنا في كل مجال، إنما نريد وضع الأمور في سياقها الصحيح من غير إفراط أو تفريط. فالجهود الدرسية العربية ينبغي أن تُكشف للناس كشفاً علمياً منصفاً كي تأخذ مكانها بين الجهود الأخرى لسائر الشعوب، لأن فيها فضلاً عن السبق أفكاراً متعدّدة تصلح لإغناء الدرس الحديث وتطويره، ليس على صعيد درسنا فحسب، بل على صعيد الدرس اللساني في مسيرته العالمية.

ولابد من الإشارة إلى أن أوائل الدراسات الأجنبية التي درست شيئا من جوانب العربية، وماتبعها من دراسات لبعض المحدثين من دارسينا سعت إلى تعميم المناهج الحديثة لتشمل كلّ اللغات قديمها وحديثها، بما في ذلك لغتنا العربية التي عرفت بالصفة «المعيارية» التي تقاومها تلك المناهج. فالبحوث الأجنبية لاتقف عادة عند حدود يفترض أنّ اللغة لاتتجاوزها، بل تمضي مع اللغة قدماً إلى آفاق بعيدة قد تنقطع عن منطلقاتها الأصلية. ومن هنا كانت تلك البحوث تعنى بالعامية لأنها ميدان ذلك التغيّر السريع من غير تقيّد بمعيار ثابت يحكم على صحة ذلك التغيّر أو خطئه. ولقد كان من نتيجة ذلك دفع عدد من الدارسين العرب إلى الاهتمام باللهجات العامية لدرسها وتقعيدها وحفظها. والحقّ أن هذا الاتجاه الذي تزيّا بزيّ العلم، لم يكن كذلك، بل كانت وراءه مقاصد أخرى لا صلة لها بالعلم.

وتتّصل دراستنا بهذا الجانب من كلام العامة، لكن على أساس مغاير لذلك الاتجاه، كما أنّ فيه بعض الاختلاف بين موقف القدماء وما اجتهدنا فيه هنا، وإن كان لايخرج على موقفهم كليّاً. فكلام العامة الذي شاع فيه «اللحن» في الأصوات، والصرف والنحو والدلالة حكم عليه القدماء بأنه خطأ يجب نبذه، والاعتصام بالفصحى ولاشيء سواها. ويبدو من خلال

ماظهر من مصنّفات عُنيت بهذا اللحن أنّ اللغويين القدماء لم يتصوروا إمكان حدوث أي شكل من أشكال العامية، ولذلك شدّدوا عليها النكير. فالقدماء كما يبدو نظروا إلى اللغة على سوية واحدة ينبغي ألا تتخلف مهما تنوّعت مستويات الناس، أو تتابعت العصور وتعدّدت البيئات. والحق أنّ هذا الموقف يتفق والحالة التي أصبحت تمتاز بها العربية من غيرها، ولا يضير العربية في شيء كونها تختلف عن معظم اللغات التي لاتعتدّ بالمعيار الذي غدا خصيصة من خصائص العربية.

غير أننا نخالف القدماء في أن وجود مستويات دنيا من الاستعمال اللغوي أمر وارد ومتحقق، ويكاد يكون قانونا عاما. لكنّ النظر إلى تلك المستويات لا يأخذها منفصلة عن الفصحى بحال من الأحوال، لأن الفصحى هي الأصل الذي ينبغي أن يرجع إليه دوما لتقويم هذا المستوى من الكلام أو ذاك. ومن الملاحظ أن الطوابع المحلية المتنوعة والمغرقة في التجزئة كانت مسيطرة على كلام العامة، ممّا أبعد عنها صفات الاستقلال اللغوي المتكامل الذي يلاحظ في اللغات عادة. إضافة الى وجود عناصر مشتركة بين الناس في لهجاتهم بسبب سيطرة الفصحى من الوجهتين الدينية والعلمية. وهذا هو الذي أبعد فكرة تقعيد لهجات العامة وفصلها عن الفصحى.

وبناء على ماسبق نرى أنّ التمسك بالفصحى ومحاولة رفع اللهجات إلى مستواها، وإلحاق مايمكن إلحاقه بها، هو مايعود على العربية بالفائدة ويقويها في وجه الأخطار. ولقد أثبتت المرحلة الجديدة للعربية الفصحى في هذ العصر صحّة هذا التوجه.

ويتّجه بحثنا في مصنّفات اللحن والتثقيف اللغويّ حتى القرن العاشر الهجري إلى درس اللحن ضمن ما أشرنا إليه من خطوط منهجية حديثة، وأخرى قديمة تأخذ في الحسبان معيارية الفصحى. واللحن المقصود في بحثنا هو كلّ انحراف عن اللغة المدونة والمستقرة حتى عصر الاحتجاج، ويشمل جوانب اللغة، الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية. غير أننا اخترنا من

هذه الجوانب جانبا واحدا هو الجانب الدلالي الذي عنينا برصد أمثلته من خلال مجموعة من مصنفات اللحن والتثقيف اللغوي.

ويقوم هذا الاختيار على منطلقات أساسية، أولها أن البحث العلمي المحكم يجب أن يكون محدّدا بالمادة أو الزمن أو الاتجاه، كي يكون على قدر مقبول من المنهجية.

وثانيها أنّ هذا الاختيار للجانب الدلالي يعبّر عن موقفنا من التطور وتقويمه. ويتجلى هذا الموقف في أن هذا الجانب يمكن استثناؤه من المعيارية «الحرفية» لما ينطوي عليه من قابلية للتحوّل والتغير السريع، ولقلة ماقد يسببه من أخطار على العربية، ولا سيّما إذا بقي محاطاً بالقواعد المعيارية في الأصوات والصرف والنحو، مع جواز النظر المعياري فيه أيضاً. فالاختلاف الذي يلاحظ إذن بيننا وبين معظم القدماء هو قبول التطّور الذي يستفاد من الجانب الدلالي، بما فيه بعض المسائل الصرفية والاشتقاقية من حيث المبدأ. أما بقية الجوانب فنحن مع القدماء في التشدد في المحافظة على أنظمتها لما لها من خطورة على كيان اللغة ووحدتها وبقائها.

أمامصنّفات اللحن التي أقيم عليها هذ البحث فهي مجموعة متسلسلة تبدأ من أواخر القرن الثاني الهجري، وتمتد إلى أواخر القرن العاشر. ولعلّ مايسوّغ ما اخترناه من تلك المصنفات أننا كنا نراعي وجود المادة الدلالية حين اعتماد هذا المصنّف أو ذاك، إضافة إلى أنّ ما اعتمدناه يمثّل أهم كتب اللحن التي وصلت إلينا.

وبالنظر إلى محاور الدلالة التي توضحت في علم الدلالة الحديث (La Sémantique)، فقد قسم البحث إلى أربعة فصول، كان أولها مدخلاواسعاً للدرس التطبيقي.

ففي الفصل الأول «مشكلة اللحن والمعيارية» قدّمنا للبحث بالتعرّض لعدد من المسائل النظرية المهمّة، ممّا له بالتطبيق اتصال وثيق. وقد توزعت مسائل الدرس هنا إلى أربع فقرات تتابعت لتشمل النظر في العلاقة بين المناهج

اللسانية الحديثة، والدرس اللغوي العربي، ومايتصل بذلك من تقويم لمشكلة التطور اللغوي من وجهات نظر مختلفة. ثم اتجه الدرس معمّقًا في «نظرية» العربية الفصحى، من جوانب تتصل بنشأتها وتدوينها ومقاييس فصاحتها وبعض خصائصها، ولاسيّما المقياس الصوابي وعلاقته بالمكان والزمان. وتلا ذلك الوقوف عند المصنَّفات المعتمدة في البحث وتقويم اتجاهاتها وكشف تقنيات تصنيفها. ثم كان ختام هذا الفصل الانتهاء إلى بعض الأسس التي سوف تعتمد في التطبيق.

أما الفصل الثاني «الدلالة بين الدالّ والمدلول» فقد جاء في ثلاث فقرات، تناولت الأولى «الدلالة» وطبيعة العلاقة بين الدال والمدلول، ثم كانت الإشارة إلى أنواع الدلالة بحسب جوانب اللغة. وخصّصت الفقرة الثانية لدرس «العلاقات الدلالية» التي تضمّ المشترك والأضداد والترادف والفروق ونحوها. وتمثل الآراء التي قدمت في هذه الفقرة خلاصة لمجموعة واسعة من الأفكار القديمة والحديثة. وكان الهدف منها الوقوف عندما يمكن أن يكون محلاًّ للتوظيف في الفقرة التطبيقية التالية. وفي هذه الفقرة كان الدرس التطبيقي الذي ضم أمثلة كثيرة درست وفق الأشكال الدلالية التي أشرنا إليها في العلاقات الدلالية.

وفي الفصل الثالث «الدلالة الصرفية» تناولنا جانب اللفظ بدءا، ثم نظرنا فيما تؤول إليه الأبنية والأوزان وجوانب الاشتقاق من تغيّر على صعيد المعنى. وكانت الغاية من هذا الفصل أساسا الوقوف المتأني عند جوانب مهمّة تتصل بطرف الدلالة الآخر، أي اللفظ بإزاء المعنى. أما فقرات هذا الفصل فقد خصّصت لأبنية الأسماء والصفات، ثم لأبنية الأفعال، ولاسيما لفعلت، وأفعلت، ثم للاشتقاق وما أُلحق به من أمثلة الثروة اللفظية في حركيّتها. ولقد أظهرت لنا المجموعات الواسعة من الأمثلة التي درسناها أهمية هذا التناول للدلالة الصرفية والاشتقاقية، لما لها من صلة وثقى بالعلاقات الدلالية والتطور الدلالي.

وفي الفصل الرابع «التطور الدلالي» كان البحث يتركّز حول المحور الرئيس للدرس الدلالي فعلا، ولذلك فصّلنا فيه تفصيلا واسعاً. فالتطوّر الدلالي يشمل كلّ السبل التي يمكن للدلالة أن تسلكها في التطور والانتقال، نحو التخصيص والتعميم والنقل والمجاز. أما فقرات هذا الفصل فقد بدئت الأولى بالتعرّض لبعض من نظرية التطوّر الدلالي ومجالاته، ممّا ستجري عليه الأمثلة في الأجزاء اللاحقة. ثم جاءت الفقرتان الأخريان لتشملا أمثلة من أنواع شتّى تنضوي تحت التطوّر الدلالي. وقد قسمت كلّ فقرة إلى قسمين دلّ عليهما عنوان كلّ فقرة. فكان من ذلك: التخصيص والتعميم فقرة واحدة ذات قسمين. وكان منه أيضاً: النقل والمجاز فقرة أخرى ضمّت قسمين كذلك. ومن الواضح أنّ هذا التقسيم استند إلى الملامح الفنية لهذه السبل. فالتخصيص والتعميم يعبّران عن حركة الدلالة ضيقاً واتساعاً، على حين أنّ النقل والمجاز يدلان على نقل الدلالة من مجال إلى آخر، مع الاختلاف في بعض العلاقات، ودرجة النقل من حيث الشيوع.

ثم جاءت الخاتمة للوقوف عند «النتائج والتقويم». وقد تم ههنا تناول أهم القضايا التي انتظمت عملنا كلّه في نظرة شاملة تعمقت الاحتجاج والمعجم والمصطلح والتطوّر والتقويم. ونشير إلى أننا نحونا في هذه الخاتمة نحواً جديداً لم يكن يُعنى بالتلخيص وتكرار النتائج المباشرة للفقرات السابقة، بل كان درساً يردّ أواخر البحث على أوائله لتحديد المعالم التي طاف بها البحث عامة.

* * *

وتجدر الإشارة إلى أهم المسائل المنهجية في هذا البحث. وأول مانذكر هنا مايتصل بالأمثلة المدروسة في الفصول كلّها. فالأمثلة أخذت من مصنّفات اللحن التي اعتمدناها، وهي غالبا ممّا نصّوا على أنه من لحن العامة تحديداً، أو ممّا فهم منه، بالنظر إلى طرق التأليف، أنه من ذلك اللحن. إذ اكتفت بعض المصنّفات بكلمة «يقولون» من غير أن تنصّ على أن هذا الكلام

ينسب إلى العامة. ومنه أيضاً مالوحظ في مصنفات أخرى جرت على طريقة «يقال» و«لا يقال» من غير التعرّض لنسبة الأقوال إلى قائليها.

فالأمثلة التي جاءت على تلك الطرق أدخلت في لحن العامة، ممّا كان صالحاً للدلالة على ملمح من ملامح التطوّر. أما مايتصل بالتثقيف اللغوي، وهو طرف آخر كان قسيما لأمثلة اللحن في بعض المصنّفات، فقد أدخلنا منه في بحثنا ماله تعلّق بالمسائل المدروسة، على نحو من الانتقاء الذي لم نجد بدّاً منه، لكثرة أمثلة التثقيف، ولاسيّما في الجوانب الصرفية. والحق أنّ هذه المسألة لم تغب عن نظرنا منذ الخطوة الأولى في هذا البحث. هذا بالإضافة إلى أنّ القصد الرئيس ليس متّجهاً إلى درس لحن العامة، بل درس حركيّة التطوّر الدلالي الذي يمكن أن يستخلص من كتب اللحن لإلحاق مايمكن إلحاقه بالفصحى، وتبين جوانب من التدرج التاريخي للدلالة. وهناك تداخل بسبب بعض طرق التأليف بين أمثلة اللحن والتثقيف، ممّا يجعل القطع بأنّ هذا لحن وذاك تثقيف أمراً فيه افتراض لسنا مضطرين إليه. ولقد كان من ذلك كلّه خطّة سعت إلى تقديم صورة البحث الدلالي على شكل اتجاهات رئيسة تضم أمثلة شتى، مثّل اللحن أغلبيتها العظمى، على حين ضمّ إليه ماكان مقارباً له أو ملابساً أو ضرورياً لإتمام الصورة ومتابعة المسائل، من التثقيف. وليس يغيب عن النظر أنّ كلّ ماورد في تلك المصنفات كان بهدف مقاومة اللحن وردّ الناس إلى الصحّة والفصاحة. فأمثلة التثقيف على هذا ليست إلا وصفا للمعادل الصحيح الذي ينبىء بالضدّ الذي هو لحن الناس وإن لم يذكر.

وقد اقتضت ضرورة الاختصار في صياغة البحث عدم رواية الشواهد التي وردت في سياق الأمثلة جميعها، لما يؤدي إليه إثباتها من إرهاق للدرس والدارس. ولاسيّما أن معظمها معروف في كتب اللغة ووارد في المعاجم، كما أنّ بعضها تداولته المصنّفات مكرراً. لكنّ ذلك لايعني إهمال مايؤدي إليه النظر في الشواهد من نتائج، بل هو إجراء فني للضرورة التي ذكرنا. ومن أجل ذلك فقد احتفظنا بالشواهد في مسارد خاصة دوّنا في كلّ منها عنوان

المثال المأخوذ من المصنّف، وإلى جانبه الشواهد، ومكان ورودها. وقد كان من هذه المسارد استمداد النتائج التي أودعناها جزءا من الخاتمة. أمّا الأمثلة نفسها فقد نقلت ضمن سياقها الذي وردت فيه لدى أقدم المصنّفات، مع الإشارة إلى ما لحقها من إضافة أو تغيير من مصنّف إلى آخر. وكنا نحرص في هذا الصدد على رواية الأمثلة نصّاً دون تصرّف، إلا ما كان منها مطولاً فقد صيغ صياغة دقيقة من غير إغفال لأيّ أمر قد يؤثر في توجيهه.

أما ترتيب الأمثلة المدروسة فقد كان بحسب العلاقات والسبل التي ظهرت فيها الدلالة، كالاشتراك والترادف، والتخصيص والمجاز ونحوها. لكنّ ترتيب الأمثلة داخل كلّ جانب فنّي كان تاريخياً، أي نبدأ من أمثلة المشترك بأقدم الأمثلة ثم بأقلّها قدما وهكذا. كذلك كان الترتيب ضمن المثال الواحد الذي طالما تعاوره المصنّفون والشرّاح تاريخياً، إذ نبدأ أيضاً بأقدم من نبّه عليه من المصنفين ثم بالذي يليه زمناً، حتى نصل إلى نهاية السلسلة. وتجدر الإشارة إلى أننا جرّبنا في بداية العمل في البحث عدداً من التصنيفات التي تقوم على المجال الذي ينتمي إليه المثال، كأن يكون من مفردات الحضارة أو المصطلح ونحو ذلك، فلم تظهر لنا جدواها. أما التصنيف المعجمي للأمثلة فلم يكن وارداً، لأنه أضعف التصنيفات في حالنا هذه.

وجاءت طريقة التحليل متّخذة سبيل الوصف والتفسير، من غير أن يكون لنا موقف قَبْلي يسعى إلى نصرة أهل اللغة على العامة، أو العكس، أو ينتصر لهذا المؤلف على حساب غيره. فالمبدأ الأساسي هو تقديم الأمثلة ضمن موضوعية علمية بعيدة عن الهوى، والتسرّع في إصدار الأحكام. كذلك كنّا في تضاعيف التحليل وغيره من الجوانب النظرية نأخذ في خطّتنا الدخول في المسائل المعروضة للدرس عمقاً، من غير تحرّج من إبداء الرأي فيها. لأننا فضّلنا أن نثير وجهات نظر متعدّدة قد يكون فيها افتراض أو اجتهاد شخصي على أن ندور حول تلك المسائل من الخارج، أو أن نقدّمها على أنّها منتهية، ولا تحتاج إلى نقاش أو إنعام نظر.

ولقد كان وراء هذه المسائل المنهجية جميعاً هدف علمي كان الحافز على إنشاء البحث، وهو كشف حلقات التطوّر الدلالي من خلال أمثلة من لحن العامة، وربطها بالمعجم العربي إسهاما في الدرس التاريخي للعربية. وعلى الرغم من أنّ هذا الهدف علمي فقد توخّينا منه أن يوظّف في تدعيم العربية الفصحى في العصر الحديث، بما يقدّمه من أمثلة يرجى أن تكون صالحة في التنقية اللغوية الحديثة. وأمر الانتفاع بهذه الأمثلة متروك لأصحاب الاختصاص في مجامع اللغة ومراكز البحث التي أخذت على عاتقها قيادة التطوّر وحراسته.

أما مصادر البحث ومراجعه فقد جاءت في مجموعتين، ضمّت الأولى المصادر، وفيها مصنّفات اللحن التي اعتمدت للدرس، والمعاجم اللغوية التي كان التحليل يجري في ضوئها. وكان الاعتماد على «لسان العرب» لابن منظور، و «القاموس المحيط» للفيروز آبادي و «تاج العروس» للزبيدي أساسيا، لأنها تمثّل خلاصة لما دوّن من لغة العرب، بما حوته من المعاجم المتقدمة والرسائل اللغوية. كما تم الرجوع الى معاجم أخرى، لكل منها دوره في تقديم الدلالة المعجمية، منها «المفردات» للراغب الأصفهاني، و «أساس البلاغة» للزمخشري، و«المغرب» للمطرزي، و«المصباح المنير» للفيومي، وغيرها. ونذكر هنا أننا عمدنا إلى الإحالة على صفحات المعاجم بسبب طول المواد، إذ صادفنا بعض المواد التي وردت ممتدّة على نحو ثلاثين صفحة أو أكثر، ولاسيما في «اللسان» و «التاج». ولذلك حدّدنا رقم الصفحة سعياً إلى التسهيل في المراجعة والمقارنة. وضمّت المجموعة الثانية المراجع، وفيها كتب اللغة قديمها وحديثها، ودراسات في الأدب والشعر والثقافة عامة، ودوريات وحوليات.

ويلاحظ في هذا الصدد أنّ الدراسات التي عنيت بموضوع اللحن قليلة ولا سيّما ماكان متصلا بالتطبيق. ويكاد ينفرد كتاب عبد العزيز مطر «لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة» في هذا الجانب، على الرغم من

اقتصاره على دراسة ثلاثة كتب من مصنفات اللحن ، أما بقية الدراسات فهي إما جهود تصنيفية سعت إلى إعداد مسارد للمصنفات التي ألّفت في اللحن ، أو إسهامات جزئية في بعض جوانب الدرس التطبيقي ومايتعلّق به من نظرات عامة في تطوّر اللغة .

وتجدر الإشارة إلى أننا أفدنا من هذه المراجع بحسب ماسمح به منهج البحث وحدوده من غير تزيّد أو إسراف في الحواشي إظهاراً لسعة الاطلاع .

ولا بدّ من الإشادة بفضل أستاذي المشرف الدكتور مازن المبارك ، وشكره على جهوده الصادقة في التوجيه والتشجيع والمتابعة ، ممّا كان له الأثر البالغ في إنجاز هذا البحث . راجياً أن أكون قد وفّقت إلى خدمة لغتنا الكريمة عنوان حضارتنا وعماد أمتنا .

والله الموفّق

حلب في ٢٦/ ١١/ ١٩٨٧م

أحمد محمد قدّور

الفصل الأول

مشكلة اللحن والمعيارية

* مناهج الدرس اللغوي بين الوصفية والمعيارية
* القوانين اللغوية ومشكلة التطور
* العربية الفصحى والمستوى الصوابي
* مصنفات اللحن والتطوّر الدلالي

الفصل الأول: مشكلة اللحن والمعيارية

١ - مناهج الدرس اللغوي بين الوصفية والمعيارية :

ليس من شك في أن تحديث علم اللغة منذ مطلع هذا القرن قد امتدت آثاره إلى آفاق العلم والثقافة في هذا العالم الذي يشهد ثورة الاتصال بجميع سبله، مما جعل التغاضي عما يجري حولنا من تطورات واسعة في العلوم الإنسانية ولا سيما اللسانية منها أمرا غير مقبول. وعلى الرغم من أن كثيراً من المؤثرات الأجنبية اللغوية اتخذت سبلها عبر الترجمة والاقتباس منذ أربعينات هذا القرن، فإن بعض الدارسين العرب المحدثين لايزالون شديدي الحذر من المناهج الغربية التي يرفضونها جملة وتفصيلا. والأجدى عندنا - إن أردنا أن نكون على بيِّنة من أمرنا أمام التحديات الصعبة التي تواجهنا - هو أن نفتح عيوننا على الوافد الجديد من العلوم والمناهج لنرى رؤية الذين يملكون مايميِّزون به بين ماهو مقبول، وماهو مردود، وبين ماهو قابل للتطبيق، وما هو غير قابل لذلك. ولن يعود على العربية بالفائدة انبهار بعض الدارسين العرب المحدثين بالمناهج الحديثة، لأنّ هذا الانبهار قادهم إلى تشديد النقد للبحوث العربية القديمة ومناهجها، واتهامها بالتخلف والنقص والعجز. ويلاحظ أنّ هؤلاء سعوا إلى تطبيق ماعرفوه من مناهج أجنبية على العربية تطبيقا حرفياً، ورفضوا الإقرار بخصوصية العربية الفصحى التي تقوم على المعيارية.

ويجد الدارس في المناهج اللسانية الحديثة تنوعا يتيح له النظر إلى المسألة المدروسة من زوايا متعدّدة. فالمنهج الوصفي يدرس الظواهر اللغوية مفترضاً أنها في حالة ثبات، وهي محدّدة بحدود الزمان والمكان والمستوى

اللغوي (لهجة، لغة، فصحى، شعر، نثر). والمنهج التاريخي يدرس الظواهر ضمن تدرّجها المتسلسل عبر الزمن. أما المنهج المقارن فهو مختصّ بمقارنة الظواهر اللغوية بين لغة وأخرى ضمن تصنيف اللغات إلى أسر ومجموعات مترابطة. ويدرس المنهج التقابلي (Contrastive) – وهو أحدث المناهج – المقابلات بين لغتين أو لهجتين أو لغة ولهجة، كما يقابل بين المستويات اللغوية، ويدرس جوانب تعليم اللغات والترجمة[1].

ويتجه النظر إلى نوعين من المناهج اللغوية كانا مدار اختلاف الدارسين ولا سيما حين يتصل الأمر باللغويين العرب القدامى ومنهجهم في جمع اللغة وتقعيدها. وهذان المنهجان هما: المنهج الوصفي والمنهج المعياري. ومن الملاحظ أنّ المنهج الذي اتخذ سلاحاً لإدخال الضيم على اللغة العربية الفصحى هو المنهج الوصفي بتطبيقه الحرفي الذي عرفه بعض الدارسين العرب في اللغات الأجنبية، ومن ثمّ حملوا لواء الهجوم على مناهج العربية الفصحى وطرائق تدوينها، ومواقف علمائها.

وتقوم أسس المنهج الوصفي على اختيار «مرحلة بعينها من لغة بعينها، لتصفها وصفاً استقرائياً، وتتخذ النواحي المشتركة بين المفردات الداخلة في هذا الاستقراء وتسميها قواعد. فالقاعدة في الدراسة الوصفية ليست معياراً، وإنّما هي جهة اشتراك بين حالات الاستعمال الفعلية»[2]. أما المادة التي يختارها الدارس فهي تجمع دون اختيار تعبير ما والبعد عن غيره لأفضلية أحدهما على الآخر، بل لكون التعبير مستعملاً أو غير مستعمل بصرف النظر عن القيمة أو الحكم الذي يصدره الناس، أو أهل الاختصاص[3].

---

(١) انظر: حجازي، د. محمود فهمي، علم اللغة العربية، ص٣٥ – ٤١.

(٢) حسان، د. تمام، اللغة بين المعيارية والوصفية، ص١٨، وانظر: حجازي، علم اللغة العربية، ص٣٧ – ٣٨.

(٣) انظر: أيوب، د. عبد الرحمن، اللغة والتطور، ص٧٠.

ويرجع الفضل في توضيح حدود المناهج اللغوية، والتركيز على المنهج الوصفي إلى اللغوي السويسري الشهير فرديناند دوسوسير (F. De Saussure ت ١٩١٣م). وقد لاحظ في هذا المجال أن اللسانيات الحديثة عكفت على الاهتمام بالتطور التاريخي، وهو ما دعاه بمصطلح (Diachronique) على حين أنّ المقارنة التي استخدمت في قواعد اللغات الهندية - الأوروبية، ليست إلا وسيلة لبناء الماضي. ومن هنا برز اهتمام سوسير بالمنهج الوصفي وهو ما دعاه بمصطلح (Synchronique)(١). وقد أثبتت الشروح الواردة في محاضراته، إمكان دراسة اللغة وصفياً أو تاريخياً، فإما أن ندرس الظاهرة اللغوية في وضع الثبات في فترة محددة من الزمن، ضمن مستوى معيّن. و إما أن ندرس تتابع حالات تاريخية متعاقبة مع تطوراتها، وما يتعلق بها من تغيرات عبر الزمن.

ومن الملاحظ أن إعادة تقويم محاضرات سوسير بعد الحرب العالمية الثانية شهدت إقبال الدارسين على تحري إضافات هذا العالم المنهجية، والتركيز عليها. ومن هنا برز اهتمام الدارسين بالمنهج الوصفي حتى غدا المنهج السائد عند أكثر المشتغلين باللغة في كل أنحاء العالم(٢). ومن الملاحظ أيضاً أن الدراسات الوصفية للّغة العربية اتجهت إلى اللهجات العامية، على حين أنّها شدّدت نقدها للفصحى، ومناهج تدوينها.

ويقود الحديث عن المنهج الوصفي لدى الدارسين إلى مقابلته بالمنهج المعياري. وهو منهج يضع للخطأ والصواب مستوى يرجع إليه أي معيار (Norme) وهو نموذج متحقق أو متصوّر لما ينبغي أن يكون عليه الشيء ومنه

---

(١) انظر: ده. سوسر، محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر، ص ١٠١ - ١٠٤، والجدير بالذكر أنّ مترجمي الكتاب كتبا اسم المؤلف على هذا الشكل. كذلك يلاحظ أنّ هناك من يكتبه على شكل آخر هو «سوسور».

(٢) انظر: حجازي، د. محمود فهمي، علم اللغة العربية، ص٣٨.

علوم معيارية وهي: المنطق والأخلاق والجمال وغيرها[1] والعلوم المعيارية (Sciences Normatives) موضوعها أحكام تقويمية، أي تبحث في القيم وأحياناً في الأوامربقدر ماتتضمن هذه الأوامر من القيم[2].

ويرى أحد الدارسين أنّ المعيارية تفرض سلطة قوانين نمقها اللغويون على ظواهر من سلوك المجتمع، وهؤلاء اللغويون ينصرفون بكبرياء عن مرارة التعمّق في فلسفة اللغة، ويؤكدون بكلّ بساطة أنّ دراستهم تتحكم بما لها من حقّ وقدسية لا مراء فيهما[3] وتنتخب مادة الدراسة - ههنا - من بين الوقائع اللغوية الكثيرة، ويتحرى أن تكون محافظة على مستوى معيّن يحظى برضى الطبقة المثقفة، وهذا المستوى مايطلق عليه مستوى الصواب[4].

وحين يتصل الأمر بالعربية يرى الدارسون أنّ العربية الفصحى (L' arabe Classique) بأصواتها وقواعدها تعدّ معياراً. وقد تضافرت عوامل متعددّة لتشكيل المستوى الصوابي الذي حدده اللغويون بحدود الزمان والمكان، إضافة إلى تأثرهم بالدرس المنطقي، وبالمستوى الصوابي الديني المتمثل في الحلال والحرام، وما حملوه في نفوسهم من نزعة عربية وتوّجه ديني للحفاظ على لغة الذكر الحكيم التي هي عندهم أفصح اللغات.

وقد لاحظ كثير من الدارسين المحدثين من عرب ومستشرقين هذه المعيارية التي اتصفت بها العربية الفصحى، غير أنّهم اختلفوا في النظر إليها وتقويمها. وهم في ذلك فريقان، فريق أنكر على اللغويين منهجهم في جمع اللغة وتقعيدها، لأن هذا المنهج دفع بالبحوث اللغوية التالية إلى معيارية صارمة وقفت في طريق التطور فأفضت باللغة إلى الجمود. ويصدر هذا

---

(١) المعجم الوسيط، ٢/ ٦٣٩

(٢) انظر: خياط، يوسف، ومرعشلي، نديم، المصطلحات العلمية والفنية، ٢/ ١٨٧.

(٣) حسان، د. تمام، اللغة بين المعيارية والوصفية، ص٢٢

(٤ انظر: أيوب، د. عبدالرحمن، اللغة والتطور، ص٧٠

الفريق عمّا عرفه من مناهج تقعيد اللغات الأجنبية، كاليونانية واللاتينية والفرنسية والإنكليزية(١).

ولدى تطبيق القواعد الوصفية على منهج اللغويين العرب القدامى، يلاحظ بعض الدارسين أن نحاة العرب في العصر الأول وفيهم سيبويه يقعون في مخالفات منهجية من ناحيتين:

١ - فهم أولا يشملون بدراستهم مراحل متعاقبة من تاريخ اللغة العربية، تبدأ من حوالي مائة وخمسين عاماً قبل الإسلام، وتنتهي بانتهاء مايسمّونه عصر الاحتجاج، أي أنهم يشملون مايقرب من ثلاثة قرون من تاريخ لغة العرب. وتلك حقبة لايمكن أن تظلّ اللغة فيها ثابتة على حالها. .

٢ - ثم هم يعمدون ثانياً إلى لهجات متعدّدة من نفس اللغة فيخلطون بينها، ويحاولون إيجاد نحو عام لها جميعا(٢).

وفي الحق أن هؤلاء الدارسين أخطؤوا حين توهموا أن مايصدق على بعض اللغات التي قيست عليها المناهج الحديثة يجب أن يصدق على غيرها، وكأنّ هذه المناهج قوانين جبرية قاهرة لا مناص للغات جميعا من الخضوع لها(٣). وهم أيضاً يجانبون الصواب حين أنكروا الظروف الخاصة التي رافقت تدوين العربية، والحوافز التي حفزت إلى النهوض به.

أما الفريق الآخر فيصدر عن تفهّم للظروف التي جعلت قدامى اللغويين والنحويين ينهجون ذلك النهج الفريد في تدوين اللغة ووضع قواعدها. ولايعني هؤلاء أن يتطابق منهج اللغويين العرب مع ماانتهى إليه المحدثون تطابقاً تاماً.

---

(١) انظر مناقشة لبعض آراء هؤلاء في: مصطفى السنجرجي، «فلسفة النحو العربي بين الرفض والتأييد» مجلة الحصاد، العددالأول، ص١٠٠ - ١١٣، وإبراهيم رفيدة، «أصالة اللغة العربية وعلومها»، مجلة الفكر العربي، العدد ١٦، ص ٤ -٣٦

(٢) حسان، د. تمام، اللغة بين المعيارية والوصفية، ص ٢٦ - ٢٧

(٣) انظر مناقشة لآراء المدرسة الوصفية في: ماريو باي، لغات البشر، ترجمة صلاح العربي، ص ٧٣ - ٧٨، ومن الجدير بالذكر أنّ باي يرفض تعميم الطرق الوصفية على جميع اللغات.

وهم من بعد ذلك يرون أن ّماذهب إليه أنصار المنهج الوصفي لايسلم من النقد والاعتراض، لأن منهج اللغويين الأوائل كان وصفياً بجملته، وإن تحكم فيه المعيار الذي ارتضوه لحفظ لغتهم فيما بعد. ويؤكد أحد الدارسين أن اللغويين الأوائل درسوا لغتهم على المنهج الوصفي، واحتج لذلك بعدد من الجوانب التي رآها لدى قدامى اللغويين مماثلة لما يقوله المحدثون حول قواعد المنهج الوصفي. فاللغويون الأوائل انطلقوا من وصف الظواهر ضمن حدود قصدوا وضعها كي يسلم لهم جمع العربية الفصحى التي عدّوها مستوى من الأداء اللغوي المطرد الذي قصروه على حدود معينة. وإن ماتعرضوا له من نقد حول إهمالهم تدوين اللهجات يجد مسوغاً لِرده ههنا، لأن قصدهم لتحديد المستوى اللغوي الذي رأوه في القرآن الكريم والشعر الجاهلي جعلهم يتشددّون في الاقتصار عليه، وعدم إدخال أي عناصر متناثرة من بقايا اللهجات التي باد معظمها إما بإهماله وخروجه من نطاق الاستعمال، أو بإدخاله في خصائص المستوى المعروف في القرآن والشعر. ويلاحظ أيضاً أن اللغويين بقوا مخلصين لما ندبوا أنفسهم له من تتبع للمستوى الذي عدّوه فصيحا، والذي أخذت نصوصه تنحرف بتقدم الزمن وزيادة الاختلاط. ومن هنا نستطيع أن نفهم نشأة المعيار الذي تمثل في الحفاظ على السوية التي تلقوها في لغة القرآن، والتي أرادوا تثبيتها لأنّها الصورة المثلى للغتهم. كما يلاحظ أن اللغويين الأوائل دونّوا اللغة وصنّفوها تصنيفاً تقريرياً يسجل الظواهر اللغوية كما جاءت أو «كما خلقت»، أي كما نقلت من سنن العرب في كلامهم، ولم يكن هناك حديث عمّا ينبغي أن يقال بل عمّا قيل[1].

ويقرّ تمام حسان - وهو من أكثر الدارسين انتقاداً للمناهج القديمة - بأن «تاريخ دراسة اللغة العربية ليعرض علينا في بدايته محاولة جدية لإنشاء منهج وصفي في دراسة اللغة، يقوم على جمع اللغة وروايتها، ثم ملاحظة

---

(١) انظر: الراجحي، د. عبده، فقه اللغة في الكتب العربية، ص ١٧٩ - ١٨٤

المادة المجموعة واستقرائها، والخروج بعد ذلك بنتائج لها طبيعة الوصف اللغوي السليم. ولكنّ بعض الأخطاء المنهجية في طريقهم لم تمكنهم من الخلاص من النقد»[1].

وبإمكان الدارس المتتبع لتاريخ اللغة العربية أن يؤول فرضية تتناول مراحل جمع اللغة وتقعيدها، وعلاقة ذلك بالمنهجين الوصفي والمعياري. وهذه المراحل بحسب ترتيبها الزمني هي: ١ - مرحلة جمع اللغة، وتتضمن الانطلاق إلى البوادي لتسجيل أهمّ المجالات اللغوية، والموضوعات التي ظهرت في مجموعات من الرسائل في خلق الإنسان والحيوان والأنواء وصفة الأرض وغير ذلك مما هو معروف ومدون[2]. ويلاحظ أن تدوين هذه الرسائل لم يكن خاضعاً لأي نظر معياري، بل كان نشاطا وصفياً خالصاً[3].

٢ - مرحلة التأليف الواسع، واستقرار اللغويين في الأمصار، وما تبعه من بدء حركة التنقية والتماس الأفصح، ومن ثَمّ بروز مايدعى بمعايير الاحتجاج. ويلاحظ هنا أنّ مسلك اللغويين مال إلى التشدّد في قبول اللهجات، واتجه إلى المستوى الفصيح الذي لم يسلم من الخلاف.

٣ - مرحلة تلت تلك الحقبة، واتسمت بالخلاف بين النحاة واللغويين في تطبيق المعيار الصوابي. ومن الملاحظ أنّ النحاة كانوا متشدّدين في تطبيق المعيار على قواعدهم التي أرادوا لها - أو توهموا - أن تكون شاملة لاتترك

---

(١) حسان، د. تمام، اللغة بين المعيارية والوصفية، ص٢٢ - ٢٣

(٢) انظر وصفا لبعض الرسائل التي دونت في هذه المرحلة في: الطرابلسي، د. أمجد، حركة التأليف عند العرب، ص ١٥ - ٢٢

(٣) من الجدير بالذكر هنا أمثلة كثيرة ممّا رواه الخليل (ت١٧٥هـ) عن العرب كانت مدار اختلاف حول المستوى الصوابي، وقد استند إليها أصحاب نزعة التوسع في قبول السماع، ولدى ابن السيد وابن هشام اللخمي وابن الحنبلي مسائل متعددة تتصل بما روي عن الخليل مما أنكره أصحاب نزعة التشدد، وفي هذا دليل على أن هذه المرحلة التي يمثل الخليل ختامها اتسمت باتجاه شديد نحو جمع اللغة والحفاظ عليها دون أن تكون خاضعة لتحكم معياري.

صغيرة ولا كبيرة إلا أحصتها. ومن هنا برز مفهوم الشذوذ عن القاعدة في مصنفاتهم. أما اللغويون فقد تساهلوا في قبول بعض اللهجات على أنها لغة ثانية أو لغة تروى ولا يقاس عليها(1).

وأياً ماكانت الآراء حول هذه الفرضية ، فإننا نستخلص منها مايمكن أن يركن إليه الباحث حول سلامة مناهج اللغة وخصوصيتها لدى القدماء الذين بذلوا جهوداً كبرى لتسجيل الصورة المثلى للغتهم والتي تمثلت في المستوى الذي عدّوه فصيحاً جديراً بأن يمثّل الخصائص الأساسية للغة ، وهم من أجل ذلك التمسوا أنقى البيئات التي يتردّد فيها ، وأعرضوا عن المواضع التي لم يجدوا فيها ذلك الصفاء. وفي الأجزاء التالية من هذ الفصل تفصيل لكثير من جوانب منهجهم وقواعد احتجاجهم.

ومن الأمور التي ينبغي أن يشار إليها ضمن هذا المجال من تقويم جهود القدماء بحسب المناهج الحديثة ، أن دراستهم للغة كانت تشمل جميع قطاعات الدرس اللغوي الحديث والتي تضم الأصوات والصرف والنحو والمفردات . وهم بذلك يعبّرون عن فهم متقدم للغة بوصفها منظومة متكاملة لايستقل منها جانب عن غيره من الجوانب.

وبالنظر إلى هذه القطاعات الدرسية في ضوء المعيارية التي تمثل خصوصية للعربية الفصحى نجد أن معيارية الأصوات والصرف والنحو حفظت كيان اللغة ودفعت عنها أخطار التشتت والتفرّع إلى لهجات متباينة. ولو لم تكن هذه المعيارية متشددة في رأينا لكان من المتوقع أن تنزوي الفصحى في المعاهد الدينية فتصبح لغة خاصة بالدين تقتصر على بعض البحوث المحدودة والشعائر ، على حين أن لهجات المدن والأمصار تتجه إلى مزيد من الانغلاق الذي قد يولّد لغات متعدّدة بعد أمد.

---

(1) يمكننا أن نقترح إطاراً زمنياً لهذه المراحل التي قد تتداخل فيما بينها. فمن الجائز أن تكون المرحلة الأولى انتهت عند منتصف القرن الثاني ، على حين أنّ المرحلة الثانية بدأت مع أواخر ذلك القرن حتى القرن الثالث. أما المرحلة الثالثة فتمتد من بداية القرن الرابع لترافق حركة التأليف النحوي حتى القرون المتأخرة.

ويمكننا أن ننتهي إلى خلاصة تمثّل موقفنا من مناهج اللغة ولا سيّما مايتصل بالمنهج الوصفي. فالمنهج المقارن يكشف لدى تطبيقه على اللغة العربية أموراً ذات دلالة لم تكن واضحة المعالم، لأنّ العلماء العرب اكتفوا بما ثقفوه من علوم العربية. وفي نزوعهم إلى تفضيل لغتهم على سائر اللغات مايدلّ على هذا المنحى من اختصاصهم بالعربية. ومن المؤكد أنّا لإشارات الطفيفة إلى بعض اللغات الأجنبية، أو إلى شقيقات العربية من الساميات[1]، كانت ترد عرضا دون أن تمثّل دراسة للعربية على أساس مقارن[2].

أما المنهج التاريخي فلم ينل مايستحقه من اهتمام اللغويين القدامى، لأنهم كما ذكرنا كانوا يحرصون على تثبيت صورة العربية كما تلقوها بعد الإسلام ضمن حدود زمنية قصروا عليها الاحتجاج. غير أنّ هذا لم يمنع عددا من اللغويين من تناول بعض القضايا اللغوية من وجهة تاريخية تطوّرية، والأمثلة على ذلك متوافرة، منها دراسة الألفاظ الإسلامية، والمصطلحات العلمية، وشروح الشعر، إضافة إلى إشارات عميقة وردت في تضاعيف المعاجم تدلّ على فهم لتطور اللغة ولعدد كبير من سنن التطور وأشكاله كالمجاز والاستعارة وغير ذلك. وإلى هذا المنهج ينبغي أن تتجه الجهود الدراسية المعاصرة كي تحقق - ولو بعد أمد - تلك الصورة المرجوّة لتطوّر العربية عبر الزمن. وقد دخلت خطط متعدّدة لمثل هذا التوجّه في مشاريع المجامع اللغوية، وبرامج الهيئات العلمية المختصة.

ويمثل المنهج الوصفي المنهج السائد في الدراسات الأجنبية التي تأثر بها عدد من الدارسين العرب، فصدروا عنها وسعوا إلى محاكاتها في الدراسات المتعلقة بالعربية. كذلك سعى آخرون إلى اتخاذ هذا المنهج مدخلاً للطعن في العربية الفصحى ومناهجها. ومهما يكن من أمر فإن الموضوعية العلمية تقتضي منا تحديد نقاط الخلاف التي تجعلنا نحذّر من التطبيق الحرفي لهذا

---

(١) انظر على سبيل المثال رأياً حول علاقة العربية بالسريانية في: السيوطي، المزهر ١/ ٣٠

(٢) انظر: الراجحي، د. عبده، فقه اللغة في الكتب العربية، ص ١٧٩

المنهج ولغيره أيضاً على العربية . وتتمثّل هذه النقاط في ثلاثة أمور، أولها: أنّ اتجاه الدراسات الوصفية الحديثة كان ينحو إلى اللهجات العامية، لأنها كما يزعمون المادة التي تمثّل الاستعمال الحيّ. ثانيها: أن موقف الدارسين الوصفيين كان متشدّدا إزاء الفصحى، لأنها تتضمّن حكما نهائياً بتفضيل أسلوب كلامي على آخر ، ولأنّ توجيه الدراسات إلى الفصحى يفضي إلى إهمال قطاعات مهمة من اللغة هي أولى بالدراسة لأنها ميدان لدرس التطور الذي تقاومه معيارية الفصحى كما يرون. ثالثها أن معظم الدارسين الوصفيين افترضوا معرفة القدماء بالمناهج اللغوية جميعا، ولذلك فهم يعيبون عليهم تقصيرهم في الالتزام بالطريقة المثلى لدراسة اللغة والتي تقتصر على المنهج الوصفي دون غيره من سائر المناهج قديمها وحديثها .

وبالنظر إلى ما أوردناه يتبين أن سبب الخلاف عائد إلى محاولة تطبيق الوصفية تطبيقا حرفيا على مرحلة التقعيد اللغوي وما اتصل بها من معيارية . أما حدود المنهج الوصفي فلا نجد بأساً من مراعاتها في الدراسات المخصصة للعربية الفصحى قديماً وحديثاً شريطة أن نتجاوز ماكان من خلاف بين منهج اللغويين القدامى من جهة، والمناهج الحديثة ولا سيما الوصفية من جهة أخرى، وأن نأخذ في اعتبارنا دوما خصوصية العربية الفصحى القائمة على المعيارية وحراسة التطوّر ضمن حدود. ولا شكّ في أن دراسات تقوم على اختيار حقبة معينة من تاريخ العربية الفصحى من خلال مستوى واحد من الأداء اللغوي، سوف تعود على العربية بالفوائد الجمة. ولسنا نرى مانعا من الاعتماد على الملاحظة وتسجيل الوقائع تسجيلاً محايداً عن طريق الوصف كما هي. غير أن ذلك لاينفك عن مرحلة التقويم والنظر إلى النتائج من خلال المعيارية ، ولا مانع في نظرنا من أن يسلك الدارس منهجين اثنين، ولكن باعتبارين مختلفين، وفي مرحلتين منفصلتين دون أن يخلط بينهما بحال من الأحوال. ولا بأس علينا

إن نحن اتبعنا هذا الطريق هنا. فنقرر الحقيقة أولاً بطريق الوصف الصرف، ثم نتبعها - إذا دعت الحاجة - بتقويمها وإصدار حكم عليها[1].

٢ - القوانين اللغوية ومشكلة التطوّر:

ارتبطت مسألة البحث عن قوانين لعلم اللغة في البحوث الغربية بفكرة التطوّر بوصفها مبدأ أساسيا من مبادىء العلم والثقافة. وعلى الرغم من أن فكرة التطور ظهرت في بيئة المفكرين في عصر التنوير[2]، فهي لم تلق الاهتمام الواسع في الدراسات الإنسانية إلا بعد أن نفذت إلى العلوم الطبيعية، ولاسيما حين ارتبطت بكتاب داروين (Darwin ت ١٨٨٢) المعروف «بأصل الأنواع». ويلاحظ هولتكرانس (Hultkrantz) أن مفهوم التطور غدا من خلال مؤلف داروين سمة لجميع البحوث الفكرية، مع ملاحظة المبالغة الكبيرة لدى بعض الباحثين حين يتحدثون عن أهمية هذا الكتاب بالنسبة لنموّ نظرية التطوّر وسيادتها[3].

وعلى هذا النحو من المبالغة طبّق كثير من الدارسين نظرية داروين على اللغة، وزعموا بأن الأنواع في الطبيعة، واللغات في التاريخ تتغير تبعاً لنواميس متشابهة فالعاملان الجوهريان في اللغات هما كما في الأنواع التغيّر والانتخاب الطبيعي[4]. وقد قادت المبالغة الكثيرين إلى الزعم بأن اللغة كائن حي له طبيعته الذاتية، وأن تطوّر اللغة محكوم بقوانين ثابتة كالقوانين التي تحكم مظاهر التطوّر الأخرى في الطبيعة[5].

---

(١) بشر، د. كمال، دراسات في علم اللغة، ٢/ ١٢٦، وانظر آراء مماثلة لمحمد المبارك في فقه اللغة ص٣٤ - ٣٥.

(٢) انظر: هولتكراس، إيكه، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي، ص١٠٣.

(٣) المصدر السابق، ص١٠٣ - ١٠٤، وانظرك ميتشيل، دينكن، معجم علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمد الحسن، ص ١٩٠ - ١٩١.

(٤) انظر: أيوب، د. عبد الرحمن، اللغة والتطور، ص ٣٧ - ٣٩. وتجدر الإشارة الى تطبيق هذه النظرية على الأجناس الأدبية لدى برونتيير (Brunetère) وغيره من الباحثين.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص ٥٧ - ٥٨ وظاظا، د. حسن، اللسان والإنسان، ص١٢٥.

ويبدو أن هذا التعسف ولّد معارضة شديدة دعت إلى التهوين من أثر داروين وعلوم الطبيعة في سيطرة الأفكار التطورية لأن «فكرة التطور الثقافي لم تكن مجرد تقليد تافه أو نقل للفكرة من التطور البيولوجي، فقد كانت العلوم كلها تتحرك نحو هذه الفكرة، لأن المبدأ كامن في طبيعة الحقائق»[1]. كذلك ظهرت فكرة ترى أن نظرية التطور البيولوجي لايمكن أن تنطبق على الوقائع الثقافية، بل إن عددا من الباحثين رفض التسليم بوجود أي مشابهة بين التطور البيولوجي والتطور الثقافي بما فيه اللغة والمجتمع[2].

ولم يكن ما أتى به المحدثون من علماء القواعد (Néo - grammairi-ens) من جبرية الظواهر اللغوية، وسلب الأفراد كلّ قدرة على التأثير في قوانين اللغة وتطورها مسلّما به، إذ لقي مذهبهم هذا مقاومة كبيرة تمثلت في آراء متعدّدة لمجموعة من الباحثين.

والحقيقة أنّ العوامل التي تؤثر في اللغة وتؤدي إلى تغيّرها يرجع أهمها إلى الظواهر الاجتماعية التي تضم ثقافة المجتمع وسلوكه وطرائق حياته وما إلى ذلك. وإننا- مع إقرارنا بدور العوامل النفسية في تطور اللغة - نؤكد دور المجتمع في تطوّر اللغة بوصفه العامل الأساسي الذي ينبغي أن يتجه إليه النظر. وقد تضافرت في هذا المجال جهود أعضاء المدرسة الاجتماعية الفرنسية (Ecoles Sociologiques Francaise) التي أنشأها دوركايم (Durkheim، ت ١٩١٧م)، لبيان العلاقة بين اللغة والحياة الاجتماعية، وأثر المجتمع وحضارته ونظمه وتاريخه في مختلف الظواهر اللغوية[3]. ومن الملاحظ أن أعلام هذا الاتجاه شنّوا هجوما شديداً على الطبيعيين ومصطلحاتهم الدخيلة على البحث اللغوي، كالحياة والموت والوراثة والنشوء والارتقاء[4].

---

(١) هولتكرانس، قاموس الإثنولوجيا، ص ١٠٤

(٢) انظر: باي، لغات البشر، ص٤٠ - ٤١، ووافي د. عبد الواحد، علم اللغة، ص٥٧.

(٣) انظر: وافي، علم اللغة، ص٦٥ -٦٧، وميتشيل، معجم علم الاجتماع، ص٧٨-٨٠

(٤) انظر: فندريس، اللغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، ص٢٤٧.

ومن المعروف أنّ رفض سوسير اتخاذ معايير من خارج اللغة، انتهى به إلى فكرة استقلال اللغة بوصفها منظومة لاتعترف إلا بترتيبها الخاص، وبقوانينها الداخلية، ولذلك يؤكد بأنه «يجب أن يكون الانطلاق من اللغة ذاتها، واتخاذها معياراً للظواهر اللغوية الأخرى كافة»(١).

واستناداً إلى هذا التوجّه نرى أن مشكلة التطور اللغوي يجب أن تدرس ضمن أنظمة اللغة من خلال اتصالها بالإطارين الزماني والمكاني، وليس من الضروري القصد إلى استخلاص قوانين تحاكي في اطرادها ودقتها القوانين العلمية.

وبالنظر إلى أن فكرة التطوّر نقطة ارتكاز تقوم عليها الدراسة في مختلف فروع العلم، يمكننا أن نفترض أن اللغة في تطور مستمر يتنازعها فيه عاملان متناقضان تجاهد اللغة في الاحتفاظ بتوازنها بينهما. وهذان العاملان أو القوتان - كما يرى دارمستيتر (A.darmesteter)(٢) - هما: أ - المحافظة، وهي نزعة طبيعية عند المتحدثين باللغة تسعى إلى الإبقاء عليها كما عرفوها في جميع أنظمتها الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية لكي لاتتغير ولا تختلف. ب - التغيّر، وهو قوّة تعمل على دفع اللغة نحو التطّور في جميع أنظمتها. وبين هاتين القوتين المتضادتين تقع اللغة في صراع دائم وأبدي، فإذا ماتمسكّت بالقديم المحافظ وحده جمدت وتخلفت، وإذا مافتحت صدرها للتطورّ من غير حدود ضاعت شخصيتها القائمة على الانتظام، وتعرّضت للتشعّب والاندثار(٣).

وليس من شك في أن الحالة السليمة للغة لابد من أن تخضع للتوازن بين هاتين القوتين كي تصل إلى نوع من التطورّ الهادىء الذي يرتبط بالقديم وتراثه ولا يرفض الجديد ومتطلباته.

---

(١) سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ص٤، ٣٧.

(٢) انظر هذ الرأي المنقول من كتابه «حياة الكلمات» (La Vie des mots) في: ظاظا، د حسن، اللسان والإنسان، ص٩٨.

(٣) انظر: ظاظا، المصدر السابق، ص٩٨، وبشر، د. كمال، دراسات في علم اللغة، ٢/ ١٢٨، وخليل، د. حلمي، المولد، ص١٩

ويقـود الحـديث عن فكرة التطوّر إلى حـديث عن دلالات مـصطلح «تطور» وتعدد استعماله. فكلمة «التطور» اشتقت في هذا العصر من كلمة «طور» على وزن التفعّل، وهي كلمة احتيج إليها للتعبير عن معنى جديد غير التبدّل والتغيّر، وهو الانتقال من طور إلى طور[1]. ويدلّ التطورّ غالباً على تغير تدريجي يؤدي إلى تحولات متلاحقة[2]. وعلى الرغم من ذلك يُلاحظ أن استعمال مصطلح التطور توسع بحيث أصبح مرادفا لمصطلح التغيّر (change) الذي يشير إلى حدوث تغيرات أو ظواهر جديدة لاتعني بالضرورة أنها تسيرعلى نسق منتظم أو تتحول من طور إلى طور.

وهناك من الدارسين من يرى أن التغيير (change) أبسط معنى من معاني التطور، لأن «التغير بمعناه العام ليس هو المقصود بالتطور Évolution» إذ أن هذا الأخير يعني تغيراً يتخذ نسقاً منتظماً يمكن أن نتتبع مراحله، وخصائص كل مرحلة[3]. ومن الملاحظ أن معظم الدراسات الأجنبية تميل إلى هذا المصطلح أي التغير، على حين أنها تفضّل الابتعاد عن المصطلحات التي تدلّ على معنى التقويم، كما في مصطلحي التطوّر المعروفين (Évolution) و(Development)[4]. وكل مايعنيه أصحاب هذا الاتجاه هو أن هناك شيئا ما حدث للغة، أو أنّ هناك تغيّرات، أو ظواهر جديدة لحقت بها في فترة زمنية، وعلى هذا المستوى أو ذاك من مستويات البحث اللغوي[5]. ويبدو أن إطلاق هذ المصطلح (change) يشير إلى التغير الذي لايكون مقصوداً من

(١) انظر: المبارك، محمد، فقه اللغة وخصائص العربية، ص ٣١ - ٣٦، ص٣٢٥.

(٢) انظر: المعجم الوسيط، ٢/ ٥٦٩ - ٥٧٠، والمصطلحات العلمية والفنية لخياط ومرعشلي، ٢/ ١٣٣، ومعجم علم الاجتماع لميتشيل، ص ١٩٧.

(٣) أيوب، د. عبدالرحمن، اللغة والتطور، ص٣٥.

(٤) انظر ميتشيل، معجم علم الاجتماع، ص١٩٠، ١٩٧ - ١٩٩.

(٥) انظر: بشر، د. كمال، دراسات في علم اللغة، ٢/ ١٢٥ وخليل، د. حلمي، المولد، ص ١٧ - ١٨.

الفرد أو الجماعة، ولذلك يحدث هذا التغيير من غير أن يتولد لدى الناطقين باللغة إحساس بأن اللغة التي يستعملونها لاتبقى كما هي[1].

واستناداً إلى هذا الفهم للتغير اللغوي يرى أندريه مارتينيه (Martinet) أن عالم اللغة يهتم بتسجيل التغيّر على أنه وقائع تسجّل وتشرح ضمن إطار العادات اللغوية التي تنتمي إليها. كما يرى أنه ليس من حق عالم اللغة أن يصدر حكمه لها أو عليها[2].

ويلاحظ الدارس نوعا من التطوّر الذي لايحدث من تلقاء نفسه، وهو مايدعى بالتطوير. فالتطوير جهد واع يقوم به الأدباء والمفكرون، أو تقوم به مجامع اللغة والهيئات المختصة بالتعليم والمصطلح الفني. ودلالة التطوير ههنا قريبة من مصطلح ابتداع (Initiative)[3]. ومن الملاحظ أن ظهور الظروف الجديدة بسبب التغيّر الاجتماعي وتطوّر الثقافة والعلوم، يتطلب جهوداً مكثفة لتلبية الحاجات الجديدة في حياة الجماعة. ومن هنا يبرز الابتداع بوصفه سبباً من أسباب تطور اللغة.

ومن الجدير بالذكر أن عدداً من الدارسين يقفون من مظاهر التغيّر والتطوّر كلها موقفاً متشدّداً، إذ يعدون كل انحراف عن أنظمة اللغة ودلالات مفرداتها خطأ. وحجتهم في ذلك أنّ المظاهر الجديدة تخالف القواعد والنصوص التي سجّلت في كتب اللغة والتي ارتضاها العلماء الموثوق بهم[4]. ومن الملاحظ أنّ معظم اللغويين القدامى وقفوا من التطوّر هذا الموقف، وقد سبق أن بيّنا الظروف الخاصة التي رافقت تشكيل المعيار الذي استند إليه هؤلاء اللغويون في مقاومة التغير وعده خطأ. ولقد رأيناأثر المعيارية في الأصوات والصرف والنحو، وما دفعته من أخطار على وحدة اللغة.

---

(١) انظر: مارتينيه، أندريه، مبادىء اللسانيات العامة، ص١٧٦.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ١٠.

(٣) انظرك ظاظا، اللسان والإنسان، ص ١٠٢، وخليل، المولد، ص ١٧ - ١٨، وعمر، د. أحمد مختار، علم الدلالة، ص ٢٤٢.

(٤) انظر: بشر: ، دراسات في علم اللغة، ٢/ ١٢٥.

أما المفردات فهي من أكثر العناصر اللغوية استجابة لدواعي التغيّر، لأن دلالة المفردات لايمكن أن تبقى محصورة بحال من الأحوال في أنماط ثابتة من العيش والفكر والثقافة وغير ذلك. وعلى الرغم من أن اللغويين القدامى وقفوا من الدلالة أيضاً ذلك الموقف المتشدّد، ففي العربية شواهد كثيرة على التطور الدلالي، بعضها ورد في تضاعيف بحوثهم المعجمية وملاحظاتهم النقدية، وبعضها الآخر اتخذ شكلا قريباً من البحوث المنظمة والواضحة المقاصد. وبإمكان الدارس أن يتقرّى أمثلة كثيرة على هذه البحوث في مصنّفات الفقه والاصطلاح والغريب والألفاظ الإسلامية. إضافة إلى مايستخلصه الدارس المتعمّق من ملامح لتطوّر الدلالة وإشارات إلى سبل التطور التي وردت في مصنّفات اللحن وكتب التثقيف اللغوي.

ويتبين لنا مما سبق أن هناك جانبا من اللغة هو دلالة المفردات كان بالإمكان إخراجه من نطاق المعيارية، وعلينا الآن تخصيص الجهد له لما له من خطورة في حياة اللغة والمجتمع. ويذهب كثير من الدراسات إلى أن التطور في متن اللغة أي في الألفاظ ودلالاتها على المعاني، يمثل الميدان الكبير الذي يتسع لبحوث كثيرة، يمكن أن يتناولها الباحثون من أكثر من جانب[1]. وترجع أهمية هذا الجانب اللغوي في رأينا إلى أن الأصوات والصرف والنحو تمثّل أنظمة قياسية يفترض استقرارها بحسب قواعدها التي لاتقدم كمّاً محدودا من الصيغ والاستعمالات، بل تقدّم أساليب متنوعة يجري عليها الصوغ القياسي الذي يتضمن قدرات توليدية. أما المفردات فهي عناصر لغوية تنافي مبدأ الاستقرار، لأنها قابلة للتأثر بالزمن وأطواره التاريخية.

ويؤكد اللغوي فندريس (Vendryes) وجود فرق في تطور اللغة بين الأصوات والصرف والنحو من جهة، والمفردات من جهة أخرى. وهو يرى في هذا الصدد: «أن الحياة تشجع على تغيّر المفردات لأنها تضاعف الأسباب

---

(١) انظر أنيس، د. إبراهيم، دلالة الألفاظ، ص ١٢٣، وظاظا، اللسان والإنسان، ص ١٢٥ والداية، د. فايز، علم الدلالة العربي، ص١٧٨

التي تؤثر في الكلمات. فالعلاقات الاجتماعية والصناعات والعدد المتنوعة تعمل على تغيّر المفردات وتقضي على الكلمات القديمة أو تحوّر معناها وتتطلب خلق كلمات جديدة. ونشاط الذهن يستدعي دائماً للعمل في المفردات. وبالاختصار فإن الأسباب التي تؤدي إلى تغيّر الظواهر ليست في أي مادة أكثر تعقيداً ولا عددا ولا تنوعاً منها هنا»[1]. فالمفردات على العكس من أنظمة اللغة الأخرى لاتستقرّ على حال، لأنها تتبع الظروف[2].

ومن الضرورة بمكان أن نؤكد أنّ التطور في دلالة المفردات - وهو ما نحن بشأنه -ليس مطلق الأحكام كما نرى، إذ لابدّ من الاحتراز في هذا الجانب كي يبقى هذا التطورّ محروساً بالأنظمة اللغوية المعيارية. وتكون هذه الحراسة ذات جدوى إذا ماراقبنا التغير الذي تتعرض له الدلالة نتيجة الاستعمال، ممّا يعدّ في التغيّر غير المقصود. وإذا ماضاعفنا جهود التطوير والابتداع أضعافا كي تلبّي حاجات التطور الحضاري السريع الذي يكاد يسبق كلّ متابعة فضلاً عن التريّث وبطء الحركة.

٣ - العربية الفصحى والمستوى الصوابي:

إن الدرس المتعمق لقضية التطوّر في العربية الفصحى يتطلب منّا أن نلقي مزيداً من الأضواء على خصائص العربية ومستواها الصوابي. وتظهر أهمية هذا التناول إذا عرفنا أنّ العربية تفرّدت بظروف معينة قادت إلى ظهور خصائص لايحسن بالدارس تجاوزها إذا قصد الموضوعية ونبذ الأفكار القبْلية عن منهج اللغويين القدامى، وما يُرمى به هؤلاء من اتهام وتجريح.

وإن أولّ مايطالع الدارس ههنا أنّ العربية توصف بأنها لغة انتقائية مشتركة تشكلت أصولها وتوضّحت مقاييسها لدى قبيلة قريش[3]. وقريش

(١) فندريس، اللغة، ص ٢٤٧

(٢) انظر: فندريس، اللغة، ص ٢٤٦ - ٢٤٧

(٣) انظر: المبارك، د. مازن، نحو وعي لغوي، ص١٣٢ - ١٣٧، والداية، د. فايز، علم الدلالة العربي، ص١١٧

كما هو معروف حظيت بمكانة رفيعة لدى قبائل العرب، لأنها حازت السيادة والغنى والقداسة. ومن هنا يكثر وصف العربية بأنها قرشية، وهو نحو من اعتبار الصفات العامة المشتركة التي اصطفتها لهجة قريش من اللهجات العربية الأخرى، إضافة إلى ما امتازت به من خصائص.

واستنادا إلى هذا الرأي لايمكن أن نقبل وصف العربية الفصحى بالقرشية، ونحن نريد أنها لغة قريش مستقلة عن الخصائص المشتركة. ولذلك نرى أنّ النصوص التي تشير إلى أنّ العربية هي لغة قريش وحدها تحتاج إلى تدقيق وإنعام نظر.

ويحاول أحد الدارسين المحدثين، في سياق الردّ على مبالغة القدماء في وصف العربية بالقرشية أن يخلص إلى نتيجة معاكسة، «فاللغة المشتركة لاتنتسب إلى قبيلة بذاتها، لكنها تنتسب إلى العرب جميعاً مادامت النصوص الشعرية ،والنثرية لاتكاد تختلف فيما بينها، وهذه النصوص - كما نعلم - ليست قرشية أو تميمية أو هذلية فقط، بل هي من قبائل مختلفة»[1]. ونحن نرى في هذا المجال أن أي محاولة لسلب قريش مكانتها في العربية ودورها في إبراز الخصائص العامة للعربية، ليست مجدية ولن تكون مقبولة، لأنها تخالف الحقائق المؤكدة. فالعربية المشتركة تشكّلت في قريش لأسباب متعددة ذكرها القدماء والمحدثون، ومن ثم شاعت الخصائص الأساسية لدى قريش فعرفت بها ونقلت عنها من خلال حركتين متناوبتين لايُعرف مدى عمقهما في الزمن، هما اجتماع العرب في المواسم التجارية والدينية والأدبية، ورجوعهم إلى ديارهم حاملين معهم خصائص لغوية تواضعوا عليها عن طريق الاصطفاء، واختيار الأكثر شيوعاً وقبولا لدى جمهرة الناس حين يتلاقون. ومع ذلك فإن هذا الدارس ينتهي إلى نتيجة لانخالفه فيها وهي «أن

(١) الراجحي، د. عبده، اللهجات العربية في القراءات القرآنية، ص٤٨ - ٤٩، وانظر أيضاً، ص١٠٨، ص٢٠٤

اللغة العربية المشتركة لم تقم على لهجة قريش وحدها»[1]، ويلاحظ أنّ هذا الدارس انطلق للردّ على فرضية لبعض الدارسين الذين تابعوا آراء بعض القدماء من أنّ العربية هي لهجة قريش. وإننا نرى أنّ إطلاق الكلام بأن القدماء والمحدثين ذهبوا إلى أن هذه العربية هي لهجة قريش لا يسلّم له، لأنه وقف على نصوص قليلة لاتتجاوز ثلاثة نصوص قديمة وخمسة آراء حديثة[2]. ولأن معظم النصوص والآراء المتداولة تشير إلى أنّ قريشاً اصطفت الخصائص الحسنة من كلام العرب وضمتها إلى خصائصها حتى صارت جزءا منها. لذلك لانرى أساسا للزعم بأن لهجة قريش منعزلة عن لهجات العرب، وأن العربية الفصحى هي لهجة قريش وحدها.

ويرى دارس آخر أنّ «الفصحى لكونها لغة العرب جميعاً تمّ نموّها في المجتمع العربي في عمومه لا في قبيلة بعينها، وتقبّلت في نموّها عناصر من جميع اللهجات حتى بدت قريبة إلى كل لهجة»[3]. ومن الملاحظ أنّ هذا الدارس يهمل دور المركز في إبراز خصائص الفصحى التي لايمكن أن تظهر لدى القبائل جميعاً من غير أن تمرّ بمرحلة الصدور عن مركز مؤهل لعمليتي الاستقطاب والانتشار، وهذا المركز هو قريش من غير شكّ. أضف إلى ذلك أنّ الناظر في طبيعة المجتمع العربي في الجاهلية يرى حالة البداوة، وما فيها من توزّع يجعل من الصعوبة الحديث عن مجتمع عام نمت فيه الفصحى على النحو الذي يصوره هذا الدارس.

ومهما يكن من أمر فإن العربية في آخر جاهليتها - كما يرى عبّاس حسن - أقدرت الألسن على استخدام هذه الطرائق الموحدة بالدربة والمرانة لا بالتلقين المهيأ والتعليم المصنوع. وقد سرت هذه الطرائق إلى الناشىء وكأنها

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤١.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ٤١ - ٤٧.

(٣) حسان، د. تمام، اللغة بين المعيارية والوصفية، ص٦٤.

إحدى غرائزه الأصيلة فشبّ عليها وشاب[1]. وإنّ هذه المقدرة اللغوية لدى الأفراد تمثل صفة أساسية للعربية الفصحى هي السليقة. فالسليقة كانت في العرب قبل الإسلام وفي صدره لعوامل توافرت لهم في جزيرتهم، ومؤدى ذلك أنهم كانوا ينطقون لغتهم فصيحة معربة بسهولة من غير تكلّف إعراب ولا تصنّع فصاحة[2]. كما أنهم لم يكونوا بحاجة إلى تعلّم ضوابط وقوانين لنطقهم كما توّهم بعض المستشرقين[3].

ويضاف إلى ماذكرناه من خصائص العربية الفصحى خصيصة تتصل بمجال استخدام الفصحى ومدى انتشارها في أنحاءالجزيرة. وإن أولّ مانؤكده ههنا هو أن نزول القرآن الكريم بلسان عربي مبين لدليل على أنه صادف حين نزوله لغة واحدة ينطق بها عامة العرب، لا لهجة محدودة لقبيلة قريش. ويرى بعض المستشرقين أن لغة القرآن كانت لهجة مقتصرة على خاصة أهل مكة، وعلى أمراء الحج والسدنة. وقد قاد ذلك إلى أن تصير لغة دين وثقافة ودبلوماسية رفيعة يتفاهم بها الرؤساء وقادة الرأي في القبائل[4]. وإننا نرى أن المجال الذي يمثل انتشاراً واسعاً للفصحى هو الشعر الجاهلي الذي وردت قصائده ممثّلة مستوى لغوياً واحداً على الرغم من انتماء الشعراء إلى قبائل متعددة، لم تكن قريش أغزرها شعراً، بل كانت أقلها نصيبا منه. وليس من الصعب أن يستنتج الدارس من ذلك أن لغة هذا الشعر كانت متداولة لدى القبائل العربية التي نظرت إلى الشعر على أنه لسانها، ومجلى

---

(١) انظر: حسن، عباس، اللغة والنحو بين القديم والحديث، ص ١٧.

(٢) انظر: رفيدة، د. إبراهيم، «أصالة اللغة العربية وعلومها» مجلة الفكر العربي، العدد/ ٢٦/، آذار ١٩٨٢م، ص ٦ - ٧.

(٣) انظر: ظاظا، اللسان والإنسان، ص ١١٨ وفيه رأى لرينان (renan) حول تعلّم اللغة في زعمه.

(٤) انظر بعض الآراء التي تذهب الى ذلك لدى ولفنسون في تاريخ اللغات السامية، ص ٢١٥، وفي اللسان والإنسان لظاظا الذي ينقل رأي رينان، ص ١١٨، وفي تعليقات شبتالر في العربية ليوهان فك، ص٧ -٩

بلاغتها ومجال فخرها. ولذلك لانرى من المقبول الزعم بأن هذه اللغة كانت لغة يتداولها الخاصة من قريش دون سائر العرب، أو أنها مقتصرة على كبار القوم والرؤساء من القبائل العربية. ثم إننا نرى بعض الدارسين يقبلون هذه اللغة على أنها لاتنتسب إلى قبيلة بذاتها، بل تنتسب إلى العرب جميعاً، لكنهم يفترضون أنّ هذه اللغة لغة أدبية لا نستطيع أن نتصور العرب يتحدثون بها في بيعهم وشرائهم وهزلهم[1]. وإننا مع افتراض أن هذه اللغة أدبية فصحى لا نسلّم بوجود فوارق أساسية بين المستوى الأدبي منها، والمستوى الاتصالي العام الذي يمثل الرصيد المشترك (Lexique Commun). وإن كان من الممكن ملاحظة اختلاف بين أساليب الكلام الأدبي من جهة، وطرائق الحديث اليومي في المبادلات النفعية من جهة أخرى، فإنه الاختلاف الذي لا يجعل من الحديث مستوى لغوياً مختلفاً يقرب من العامية.

وبإمكان الدارس أن يستدل على لغة الحديث والمبادلات الحيوية في العصر الجاهلي بما نقلته المعاجم وكتب اللغة والأدب عن محاوراتهم ومنافراتهم وخطبهم في المناسبات الاجتماعية. ومما يقوّي هذ الاستدلال أن لغة الحديث هذه استمرت فصحى حتى القرن الثاني الهجري، بل إلى أواسط القرن الرابع في بعض البوادي المنعزلة.

ويلاحظ أن بعض الدارسين المحدثين بالغوا في قبول فكرة انقسام العرب إلى خاصة وعامة، ممّا قادهم إلى ظنون لا أساس لها. فإبراهيم أنيس يرى أنّ العامة كانت تكتفي بحظّ قليل من فصاحة القول، وتمضي تبعا لتقاليدها الخاصة وبيئاتها الجغرافية إلى الاستقلال في صياغة جملها وتركيب مفرداتها ولحن أصواتها[2]. كذلك نجد صبحي الصالح يفترض أنّ الفصحى

---

(١) انظر: الراجحي، اللهجات العربية، ص ٤٩.

(٢) انظر: أنيس، د. إبراهيم، في اللهجات العربية، ص٣٦.

إذ ذاك مؤلفة من وحدات لغوية مستقلة متمثلة في قبائلها الكثيرة المتعدّدة . وهي وحدات منعزلة[1] .

ولنا أن نستدل على ردّ هذه الآراء بما استقرّ لدى اللغويين في أثناء جمع اللغة وتقعيدها والاحتجاج لقواعدها من اعتماد كلام الأعراب الذين ينتمون إلى قبائل متعدّدة مصدراً من مصادر اللغة[2] . فإذا صحّ - كما يستنتج بعض الدارسين - أنّ العربية الفصحى لغة أدبية تقتصر على التعامل الراقي لدى الخاصة، فإن كلام الأعراب الجاهليين والإسلاميين لا يمثّل الفصحى. وهذا زعم - إن ثبت أن هناك من يتبنّاه - لا يقوى على مخالفة المشهور من تاريخ العربية وخصائصها في الجاهلية والإسلام .

ويتطلب استكمال الحديث عن خصائص استعمال العربية وما يتصل بالحديث اليومي الوقوف عند مسألتين هما مسألة اللهجات ومسألة الإعراب . أما اللهجات فقد أثيرت حولها نقاشات متعدّدة حين عرض الدارسون لمنهج القدماء في جمع اللغة ونقد مصادر الاستشهاد والاحتجاج . وعلى الرغم من قلّة معرفتنا باللهجات[3] ، فإن بعض الدارسين يفترضون استقلال اللهجات عن الفصحى، لأن عامة العرب - كما يرى هؤلاء - لم يكونوا إذا عادوا إلى أقاليمهم يتحدثون بتلك اللغة المثالية الموحدة، وإنما يعبّرون بلهجاتهم الخاصة[4] . ويفترض محمود فهمي حجازي في هذا المجال أنّ «كتب النحو واللغة لم تقدّم لنا إلا قطاعاً صغيراً محدوداً من الحياة اللغوية حتى القرن

---

(١) انظر: الصالح، د. صبحي، دراسات في فقه اللغة ، ص٦٥ - ٦٦ ، وانظر بالمقابل رأياً لابن جني يؤكد فيه الاتصال اللغوي بين القبائل. الخصائص ٢/ ١٥ ، وانظر رأياً آخر لشكري فيصل في: المجتمعات الاسلامية، ص٢٢ - ٢٣ .

(٢) انظر النص المشهور حول الاحتجاج بالقبائل التي أخذت عنها اللغة في: السيوطي، الاقتراح، ص٥٦ .

(٣) انظر: حسان، د. تمام، اللغة بين المعيارية والوصفية، ص٦٤ ، والسامرائي، د. إبراهيم، فقه اللغة المقارن، ص٣٦ .

(٤) انظر: الصالح، د. صبحي، دراسات في فقه اللغة، ص٦٠ .

الثاني للهجرة، وهذا القطاع هو بعض لهجات البدو»[1]. ويبني هذا الدارس افتراضه على مقولة أنّ اللغويين نظروا إلى معظم اللهجات بعين الشكّ. ولسنا ندري علام استند الدارس في افتراضه وجود قطاعات واسعة من اللهجات التي أعرض اللغويون عنها.

ومهما يكن من أمر فإننا نلاحظ قلّة الأمثلة المروية عن اللهجات العربية القديمة التي اندمجت في الفصحى ولم تبق منها إلا بعض الخصائص التي تتمثل أساساً في شيوع بعض المظاهر الصوتية كالكشكشة والعجعجة والعنعنة، إضافة إلى قليل من الأمثلة في نظام الجملة وبعض جوانب الثروة اللفظية كالأضداد والمشترك[2]. وبإمكان الدارس أن يستنتج أن الأمثلة المتناقلة عن اللهجات العربية لاتمثل لهجات متكاملة أو نحواً من ذلك، بل تنقل لنا صورة ناقصة عن بعض الخصائص اللهجية التي تنسب إلى هذه القبيلة أو تلك. كما يمكن النظر إلى أمثلة اللهجات من حيث اتصالها بالفصحى أو بعدها عنها، وهي إذن إما خصائص تبينها بعض اللغويين والدارسين من خصائص العربية الفصحى، ونسبوها إلى اللهجة التي أخذت منها. وسبب إفرادها بالنظر هو عدم وجودها -أي الخصائص اللهجية - لدى قريش صاحبة اليد الطولى في خصائص الفصحى. وإننا نرى في هذا النوع من الأمثلة مانستدل به على اجتماع عناصر لهجية متنوعة شكلت مع الأساس القرشي اللغة المشتركة[3]. وإما خصائص انفردت بها بعض القبائل ومنها قريش ولم تدخل في الخصائص المشتركة، وهي خصائص نادرة الظهور في الفصحى. ونخلص من بعد إلى

---

(١) حجازي، د. محمود، علم اللغة العربية، ص٢٢٤.

(٢) انظر عرضاً للمصادر التي تناولت اللهجات في: الراجحي، اللهجات العربية في القراءات القرآنية، ص ٥٠ - ٦٤.

(٣) الأمثلة على هذه العناصر غير القرشية في العربية الفصحى كثيرة، وهي تنسب الى قبائل متعددة بعضها لم يكن له دور أساسي في الفصحى، ومن الملاحظ أن أمثلة متعددة وردت في القرآن الكريم من «لغات» العرب، كما أذن للناس أن يقرؤوا ببعض الخصائص اللهجية للقبائل العربية. انظر: الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ١٠٤ - ١١٦.

افتراض يستند إلى كثير من الأدلة هو أن اللهجات بعد تشكل الفصحى الذي رأيناه مكتملاً في أواخر عصر الجاهلية، لم تعد تحتفظ إلا بالقليل من الخصائص المميزة، لأنها اقتربت من الفصحى كثيراً فتشكّلت فيها واتخذت خصائصها المشتركة قواعد لها. ولم يكن هذا الوضع يمنع من ورود أمثلة محدودة خرجت على الخصائص المشتركة، إلى لهجات مستقلة.

ومن المسائل التي تتصل بالاستخدام اللغوي ما أثاره بعض المستشرقين ومن تبعهم من الدارسين العرب من شكوك حول الإعراب. وهم إما منكر للإعراب جملة، لا يراه من أسس العربية، بل يزعم بأنه من نسج النحاة واختراعهم. وإما مشكك في أن يكون ظاهرة عامة لدى العرب، ولذلك يقصره على المستوى الرفيع من التعامل إضافة إلى الأدب.

ولعل الدافع إلى تلك الشكوك فيما أقدّر هو ماوجده الدارسون المحدثون من اتساع القواعد الإعرابية وتشعّب أنظمتها، وكثرة حدودها كثرة زادها المتأخرون من النحاة حين بالغوا في التفريع، واصطناع القواعد ولو لمثال واحد، إضافة إلى اشتراطات لاحصر لها تفنّنوا في وضعها والزيادة عليها. غير أن هذا كله لايقدّم مسوغاً لإنكار الإعراب، والزعم بأنه مصطنع لا أصل له.

- فالإعراب لم يكن نظاما ابتدعه النحاة كما زعم فولرز (K. Vollers) منكراً أن يكون القرآن الكريم معرباً، لأن لهجة مكة مجرّدة من الإعراب[1]. كذلك لم يكن الأمر كما توهم كوهين (Cohen) الذي استبعد وجود الإعراب في لهجات الحديث في الجاهلية، لأنه - كما يرى - مقتصر على اللغة الأدبية[2]. ومن المعروف أنّ منكري الإعراب عامة يستندون إلى أن الضوابط الإعرابية صعبة التطبيق، وهم بذلك يتجاهلون وجود السليقة التي جعلت

(1): انظر: فك، يوهان، العربية، ترجمة رمضان عبد التواب، ص١٦ - ١٧، الحاشية رقم (١) وهي من تعليقات المترجم

(2) انظر: الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص١٢٤، وانظر رأي شبتالر الممائل في العربية لفك، ص٦ -٧

العرب ينطقون لغتهم معربة من غير أن يعرفوا شيئاً من قواعد النحاة، بل من مصطلحاتهم. وهم - أي الدارسون - ينظرون إلى هذه الضوابط الإعرابية بعد تراكم امتدّ نحو عشرة قرون من الإضافات، واشتجار المنطق وعلم الكلام والبلاغة بالنحو، مما زاد القواعد تعقيداً وأدخلها في التصنّع. كذلك استند هؤلاء إلى أن لهجات العرب المحدثين تخلو من الإعراب. والحقّ أن عدداً من بقايا الظواهر الإعرابية لم يزل ملاحظاً في بعض اللهجات العامية ولاسيما في البوادي وبعض المدن العربية ذات الطابع القبلي.

ولقد تبع بعض الدارسين المحدثين أفكار المستشرقين، وصاغوها صياغة لاتخلو من مبالغة. فإبراهيم أنيس يرى أن الإعراب قصة وما أروعها قصة على حد تعبيره. وخلاصة ماذهب إليه أنيس أن قصّة الإعراب حيكت من ظواهر لغوية متناثرة بين قبائل الجزيرة، ثم أحكمت وتم نسجها في أواخر القرن الأول للهجرة على يد صناع الكلام، ثم غدا الإعراب حصنا منيعا شق اقتحامه إلا على النحاة[1].

ويذهب أنيس إلى نحو مبالغ فيه حين يرى أن النحاة قد ابتكروا بعض ظواهر الإعراب وقاسوا بعض الأصول رغبة منهم في الوصول إلى قواعد مطردة منسجمة[2]. ثم إنه يفترض افتراضا لايقوم على أساس علمي تاريخي - كما يقول إبراهيم السامرائي - إذ يقول بتأثر النحاة بما رأوه حولهم من لغات كاليونانية التي تفرّق بين حالات الأسماء فيها، وهي التي تسمّى (Cases) ويرمز لها في نهاية الأسماء برموز معينة[3].

والحق أن هذه المزاعم لا تقف أمام سيل من الوقائع المؤكدة التي أبرزها العلماء المنصفون من المستشرقين أنفسهم، ومن الدارسين العرب المحدثين

---

(1): انظر: أنيس، د. إبراهيم، من أسرار اللغة، ص ١٢٥، وانظر رد صبحي الصالح عليه في ص ١٢٦ من كتابه السابق.

(2)، (3) انظر: أنيس، من أسرار اللغة، ص١٣٩، والسامرائي، فقه اللغة المقارن، ص١٨، ١٢١ - ١٢٢.

الذين حققوا في هذه المسألة، وانتهوا إلى نتائج مقبولة. وإنّ مما يذكر في هذا الصدد دفاع نولدكه (Nöldeke) عن ظاهرة الإعراب حين أقام حججا على أن الأمثلة التي ضربها فولرز على التجرّد من الإعراب ليست إلا صوراً من تساهل الناس بعد اختلاطهم بالأعاجم وظهور اللحن، وأن الزعم بأنّ القرآن لم يكن معرباً وهم لايدعمه سند من حقيقة أو دليل. كذلك نجد يوهان فك (J.fück) يستخفّ برأي فولرز، ويرى بُعده عن فقه العربية وتاريخها. وقد أثبت فك في دراسته لتاريخ العربية وتطوّرها وجود التصرّف الإعرابي في أزمان تلت القرنين الأول والثاني الهجريين[1].

ولقد قدم بعض الدارسين عدداً آخر من الأدلة التي تثبت وجود الإعراب في القرآن الكريم وفي اللغة الأدبية التي يمثلها الشعر الجاهلي، إضافة إلى وجوده في لهجات الإعراب المتناقلة، وفي أحاديثهم ومبادلاتهم[2]. من هذه الأدلة أنّ اللغويين القدماء عدّوا لغة الأعراب الذين أخذت عنهم العربية أساساً من الأسس التي بنوا عليها نحوهم، ولغة أولئك معربة سليقة لا صنعة، ولقد صحّ أنّ العرب نطقوا بالشعر موزوناً مقفّى دون معرفة ببحوره وأوزانه التي استنبطها الخليل بأخرة من الزمن.

فلا عجب أن ينطقوا - قياسا على ذلك - لغتهم معربة من غير أن يعرفوا من قواعد النحاة شيئاً. ونعلم علم اليقين أنّ المشافهة هي التي مكّنت الأجيال قديماً من نطق لغتهم معربة، فلا حديث حول التعلّم ومعرفة القواعد في الجاهلية وصدر الإسلام.

فالعرب في عهد بني أمية كانوا يرسلون أبناءهم إلى البادية لتلقّي اللغة معربة من أفواه البدو. ومن المعروف أن هذه السنّة استمرت حتى فشا اللحن في الأعراب وأخذ العلماء يتشدّدون في الأخذ عنهم، فاستعاض العرب

---

(١) انظر: فك، العربية، ص ١٥.

(٢) انظر: الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص ١٢٤ - ١٤٠، وحجازي، علم اللغة العربية، ص٢٢٤ - ٢٣٧

بالعلم والمدارسة والتلقي من أهل العلم والفصاحة عن المشافهة والرواية. ويإمكان الدارس أن يقف عند ظاهرة اللحن، لأن خطأ العربي في الإعراب كان أول مظهر من مظاهر اللحن. وهذا النوع من اللحن ظهر لدى العرب، على حين أنّ اللحن في الأصوات شاع لدى الأعاجم. ولو كان الإعراب من صنع النحاة لما نفر العرب من اللحن ذلك النفور الذي دلّتنا عليه الأمثلة المروية في كتب اللغة والأدب[1]. ومن الشواهد التي تدلّ على رسوخ الإعراب لدى العرب، تلك الصعوبة - أو عدم الإمكان أحيانا - التي يجدها العربي في نطق لغته مجردة من الإعراب ومختلّة التراكيب[2].

وهناك دليل آخر على وجود الإعراب في العربية، هو ماقدّمته لنا الدراسات الساميّة المقارنة من خلال دراسة الظواهر المماثلة للعربية. ومن الملاحظ أن معظم الدراسات تجمع على أنّ الإعراب سمة من أقدم سمات اللغات السامية[3]. كما أن عدداً من تلك اللغات ينطوي على بعض الظواهر الإعرابية، ففي الأكادية علامات إعرابية متعدّدة ومطردة، وفي الحبشية علامة نصب تشبه العلامة الموجودة في العربية. كذلك وجد العلماء في اللهجة النبطية علامات الرفع والنصب والجر. ووجدوا أيضاً في الأمهرية والعبرية ظواهر إعرابية متعددة[4]. ولقد ثبت لدى هؤلاء العلماء أن العربية لاتنفرد بالإعراب، بل تحتفظ بأكثر ظواهره على الرغم من تعدّدها وتشعّبها.

---

(١) انظر على سبيل المثال: الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ٢١٠/٢-٢١٩

(٢) انظر: المبارك، د. مازن، نحو وعي لغوي، ص ١٠٣

(٣): انظر: برجشتراسر، التطور النحوي للغة العربية، ص١١٦، وفك، العربية، ص١٥، وفليش، العربية الفصحى، ترجمة عبد الصبور شاهين، ص٦٣، وولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ص١٥.

(٤) انظر: الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص١٢٢ - ١٣١، والسامرائي، فقه اللغة المقارن، ص١٥، وحجازي، علم اللغة العربية، ص ٢٣٤ - ٢٣٧، وظاظا، اللسان والإنسان، ص١١٦، وكمال، د. ربحي، دروس اللغة العبرية، ص ٢٤٩ - ٢٥٠، وعبد التواب، د. رمضان، فصول في فقه العربية، ص٣٨٢ - ٣٨٥.

ومن المعروف أنّ عزلة العرب قديما أبعدت عنهم المؤثرات الأجنبية ممّا جعل الإعراب عندهم سليما من التغيّر الذي صادفته سائر اللغات السامية، والذي أذهب كثيراً من خصائصها. كما أنّ انتحاء العرب في مرحلة وضع القواعد نحوا معيارياً أسهم في الإبقاء على الإعراب بوصفه خصيصة بارزة من خصائص العربية الفصحى.

* * *

يمكن للدارس - بعد الذي قدّمنا - أن يطمئن إلى استنتاجٍ مؤداه أنّ العرب في الجاهلية وصدر الإسلام كانوا ينطقون لغتهم فصيحة معربة بسهولة ويسر من غير تكلّف إعراب ولا تصنّع فصاحة، ودون معرفة شيء من الضوابط الإعرابية، ودون حاجة إلى تعلّم أو مدارسة. ويردّ كثير من اللغويين القدماء والدارسين المحدثين هذه السلامة والسليقة إلى غلبة العزلة على العرب، وإلى قلّة اختلاطهم بغيرهم من الشعوب[1].

أما ظهور اللحن فقد أجمع العلماء على أنه أثر من آثار اختلاط العرب بغيرهم وهو الاختلاط الواسع الذي تمّ بعد خروج العرب المسلمين من جزيرتهم قاصدين الأمصار المفتوحة. ومن المؤكد أيضاً أنّ اتساع اللحن أقلق أولي الأمر والنظر فحذّروا منه واستهجنوه، وسعوا إلى مقاومته. غير أنّ الجهد الأكبر في هذا المجال يرجع إلى اللغويين الذين اندفعوا إلى تدوين اللغة للحفاظ على الصورة المثلى للغتهم التي وصلت إليهم بريئة من مظاهر الانحراف. ولقد قرّ في نفوس ذلك النفر من اللغويين الأوائل أنّ العربية إرث غال من الواجب نقله إلى الأجيال التالية سليما صحيحاً، والحفاظ عليه من كلّ خلل أو نقص. وقد قوّى هذا المقصد النبيل كون العربية لغة الدين التي حملت معجزة الوحي الخالدة.

---

(١) انظر: رفيدة، د. إبراهيم، «أصالة اللغة العربية وعلومها»، مجلة الفكر العربي العدد /٢٦/، ص ٦-٨.

ومن الملاحظ أن كثيراً من المسائل المتعلقة بتدوين اللغة والاحتجاج لها كانت مدار نقاش واختلاف بين الدارسين المحدثين، وسوف تتخذ بعض الآراء أمكنتها في الأجزاء التاليةمن هذا الفصل. وإن أول مانشير إليه بدايةً هو مايتّصل بفكرة العزلة وأثرها في سلامة اللغة لدى العرب في الجاهلية وفجر الإسلام. ويلاحظ أن بعض الدارسين يحاولون إثبات الاتصال الواسع بين العرب والشعوب المجاورة لهم قبل الإسلام، وهم يحتجّون بوجود مفردات دخيلة تداولها العرب وضمّوها إلى لغتهم(١).

والحق أن وجود تلك المفردات في العربية لايقدّم دليلاً حاسما - كما أُريد له أن يكون - على وجود الاختلاط الواسع بين العرب والشعوب الأخرى قبل الإسلام. ولذلك نردّ ما احتج به عبّاس حسن وتمّام حسان من وجود الدخيل في العربية لإثبات موجات سابقة من الاختلاط قبل الإسلام. فالدخيل لاينهض دليلاً على ذلك الاختلاط الواسع المزعوم لأنّ سبل الدخيل إلى اللغة متعدّدة، وليس الاختلاط والمساكنة السبيل الوحيدة لها، بل إننا نردّ كثيراً من تلك السبل إلى التجارة، والرحلة، وانتقال الشعراء.

ويتأكد ربط العلماء بين الفصاحة القائمة على السليقة، وعزلة العرب في جزيرتهم حين نصّوا على إطارين حدّدا المكان والزمان المعتمدين في الاحتجاج.

أ - أما الإطار المكاني فقد حدّده العلماء بعد أن تحرّوا المواضع التي تسكنها القبائل العربية النائية عن التأثير الأجنبي الذي اتفقوا على أنه يسبّب البلبلة والخطأ واللحن. وهذه القبائل هي التي أُخذ عنها جلّ اللسان العربي، وعليها اعتمد وبها اقتدي. وهناك نص في هذا الصدد يذكر فيه أبو نصر الفارابي القبائل الست التي أخذ عنها معظم ما أخذ، وهي قيس وتميم وأسد، ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين. ثم يذكر القبائل التي لم يؤخذ عنها،

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٢٧ - ٣٦، وحسن، عباس، اللغة والنحو بين القديم والحديث، ص ٧٤، ١١٩، وحسان، د. تمام، اللغة بين المعيارية والوصفية، ص ٧٢ - ٧٣.

ويردّ سبب ذلك إلى مجاورتها الأعاجم أو مخالطتها لهم في التجارة مخالطة واسعة(1). أما ابن خلدون فهو يرد فصاحة قريش لبعدها عن بلاد العجم من جميع الجهات وإحاطة القبائل الفصيحة بها، ولذلك نراه يحدّد معيار الفصاحة بالقرب من قريش أو بالبعد عنها(2). لقد تأكد للعلماء أن الاختلاط بالأعاجم هو سبب اللحن وفساد السليقة، ولذلك كان هذا الإطار متّجها إلى التحرّي عن القبائل التي قلّ اختلاطها بالأعاجم.

أما ماكان مخالفا لما استنبطوه من كلام القبائل التي اعتمد عليها فقد سمّوه لغات أي لهجات، لأنها خالفت مانقلوه من العربية الفصحى المشتركة. وقد رويت عن متقدمي اللغويين أخبار تدلّ على أنهم لم يخطّئوا لغات العرب المخالفة لقواعدهم، بل إن سيبويه ينقل عن شعراء لم تؤخذ اللغة من قبائلهم. وقد اتخذت هذه المسألة لدى ابن جني نحوا علميا حين بحث اختلاف اللغات، وانتهى إلى ضوابط تأخذ في اعتبارها الاستعمال والقياس. من ذلك أنّ استعمال اللهجة القليلة المخالفة للقياس لايعدّ خطأ، لكن مستعملها يكون مخطئا لتركه أجود اللغتين، إلا إذا كان مضطراً فإنه لايلام ولا يذمّ على استعماله إياها. ويقول في ذلك: «وكيف تصرّفت الحال فالناطق على قياس لغة من لغات العرب مصيب غير مخطىء، وإن كان غير ماجاء به خيراً منه(3). وإضافة إلى ذلك، فهناك مايدلّ على أخذ العلماء عمن سلمت لغته، وإن لم يكن من القبائل المعتمدة لدى أبي نصر ومن سبقه. فالقبائل الست الرئيسة ليست المصدر الوحيد الذي استمدت منه اللغة الفصحى بل أخذ عنها معظم اللغة(4). كذلك نجد أنّ البحث عن المستوى الذي عدّه اللغويون فصيحا هو الذي وجه خطاهم وحدّد معاييرهم، ولذلك

(1) انظر: السيوطي، الاقتراح، ص ٥٦.
(2) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص ٥٥٥.
(3) ابن جني، الخصائص، ٢/ ١٢.
(4) انظر: السيوطي، الاقتراح، ص٥٦، ومايليها.

نراهم يطرحون بعض اللهجات المذمومة التي عرفت لدى قبائل معينة من التي قبلوها لتمثيل الفصحى، والسبب في ذلك هو مخالفة تلك اللهجات لمقاييس الفصحى المشتركة. ويمكن أن نخلص إلى أن الإطار المكاني كان معياراً لتتبّع الفصاحة المبنية على السليقة، ولذلك كان الاحتراز من الأخذ عمن اختلط بالأعاجم لما لاحظوه من أثر الاختلاط في إفساد اللغة. ولا شك في أن مدار الأمر كان حول البيئات الجغرافية دون الاتجاه إلى التعويل على الانتساب إلى هذه القبيلة أو تلك، وما كان اعتماد تلك القبائل إلا لسكناها في مواضع معيّنة لاحظ العلماء بُعدها عن الاختلاط[1].

ومن هنا كان تفريقهم بين البوادي والحواضر التي تسكنها القبيلة الواحدة.

ب – لقد حدّد اللغويون الإطار الزمني للاحتجاج ابتداء ممّا عرف من عهد الجاهلية القريب من الإسلام، والذي وصلنا منه الشعر الجاهلي المتقدّم، وهو لأوائل الشعراء الذين نقل العرب أخباهم، وانتهاء بالقرن الثاني الهجري. ومما يلاحظ – ههنا – أنّ اللغويين اعتمدوا مفهوم الطبقات للاستشهاد بالشعراء، وهذه الطبقات هي:

أ – الطبقة الأولى وتضمّ الجاهليين، ب – الطبقة الثانية، وتضمّ المخضرمين الذين عاشوا في الجاهلية ثم أدركوا الإسلام، ج – الطبقة الثالثة، وهي التي ضمت شعراء إسلاميين عاشوا في صدر الإسلام حتى القرن الثاني للهجرة[2]. ومن المؤكد أن الأخذ عن شعراء هذه الطبقات كان واسعا. أما ما روي عن بعض اللغويين من تخطئة عدد من الشعراء الإسلاميين أو عدم الاعتداد بهم، فلا يدلّ على ترك الأخذ عنهم، لأنّ المصنّفات اللغوية زاخرة بأشعارهم.

---

(١) انظر: رفيدة «أصالة اللغة العربية وعلومها»، مجلة الفكر العربي، العدد/ ٢٦/ ، ص١٦.

(٢) يضم هذا الزمن عصر الرسول والخلفاء الراشدين وعصر بني أمية وبداية العصر العباسي.

ومن الملاحظ أن السليقة اللغوية بقيت لدى البدو المنعزلين في البادية حتى القرن الرابع الهجري. وقد رويت في هذا الصدد نصوص متعدّدة حول لقاء اللغويين الأعراب الفصحاء في هذا القرن. من ذلك مارواه الأزهري (ت. ٣٧٠هـ) صاحب معجم تهذيب اللغة من وقوعه في أسر بعض الأعراب الذين مازالوا حتى ذلك العهد يتكلمون بطباعهم، ولا يكاد يقع في منطقهم لحن أو خطأ فاحش، ولذلك عزم الأزهري على تقييد نكت حفظها من أفواه الأعراب الذين أقام بين ظهرانيهم[١]. كذلك روى ابن جني (ت٣٩٢هـ) ملاحظات متعدّدة حول لقائه الأعراب الموثوق بفصاحتهم، وفيهم من يصعب عليه النطق بالكلام ملحونا لغلبة السليقة عليه، بل يصعب على الفصيح فهم اللحن، كما ذكر الجاحظ[٢].

ج- أما مصادر اللغة التي اعتمدوها في الاحتجاج فهي تتمثّل في ثلاثة مصادر رئيسة هي: القرآن الكريم، والحديث الشريف، وكلام العرب. فالقرآن الكريم هو النص العربي الصحيح الذي أثار اهتمام العلماء لما ضمّه من الكلام المبين المعجز الذي تحدّى به العرب الفصحاء. وقد جرى عرف العلماء على الاحتجاج برواياته سواء أكانت متواترة أم روايات آحاد أم شاذة. فالقراءة الشاذة التي منع القراء قراءتها في التلاوة يحتجّ بها في اللغة والنحو، لأنها أقوى سنداً من كلّ ما احتجّ به العلماء من الكلام العربي[٣]. وعلى الرغم من أن لغة القرآن على الصورة التي ذكرنا من المستوى اللغوي الرفيع فإنّ بعض اللغويين، النحاة لم يتحرّجوا من الطعن في عدد من القراءات، واتهام القراء بجهل العربية[٤]. والحقّ أنّ هذا الموقف يمثّل مظهراً من مظاهر التشدّد في تطبيق القواعد وتحكيم القياس في الكلام المسموع، وهو مانقل

---

(١) انظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ١/ ٧.

(٢) انظر: ابن جنّي، الخصائص، ١/ ٧٦، ٢٤٢، ٢٥٠، والجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ١٦٢.

(٣) انظر: الأفغاني، سعيد، في أصول النحو، ص٢٩، وقارن بالاقتراح للسيوطي، ص٤٨.

(٤) انظر: السيوطي، الاقتراح، ص ٤٩-٥١

عن بعض النحاة الذين ظنوا أنّ قواعدهم شاملة، وهي ليست كذلك، بل هي عامة يمكن أن تنطبق على النمط الغالب من اللغة. ومن الملاحظ أن هذا الموقف يكاد يكون مقتصراً على مصنّفات النحو دون اللغة التي اتسع صدر علمائها، فقبلوا كثيراً من اللغات والوجوه التي أنكرها النحاة، أو رووها على أنها ممّا سمع عن العرب من غير تحديد لموقفهم منها.

أما الحديث الشريف فلم يُقبل على الاحتجاج به معظم اللغويين والنحاة، وذلك لعدم وثوقهم أنه لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم، إذ لو وثقوا بذلك، لجرى مجرى القرآن في إثبات القواعد والاحتجاج للغة[1]. ومن المعروف أن مانعي الاحتجاج بالحديث تعللوا بأنّ الرواة الذين نقلوا الحديث جوّزوا النقل بالمعنى، فنجد قصة أو حادثة واحدة جرت في زمن الرسول لم تنقل بألفاظ واحدة، بل اختلفت الألفاظ أو ترادفت مما يدل على النقل بالمعنى دون اللفظ. كذلك تعلل المانعون بوقوع اللحن فيما روي من الحديث، لأن كثيراً من الرواة لم يكونوا عرباً، فكثر اللحن والخطأ في رواياتهم. ولاشك في أن متقدّمي اللغويين والنحاة كانوا متشددين في انصرافهم عن الاحتجاج بالحديث، لأن مااستندوا إليه من حجج في منع الاحتجاج به، لايسلم لهم، فالأحاديث التي نقلت بالمعنى-إن كان ذلك مطردا-نقلها فصحاء معروفون من الصحابة والتابعين، وهم ممن يقع الاحتجاج بلغتهم. كما أن وقوع اللحن في بعض الأحاديث التي ميّزها المحدثون لايلغي الجزء الأعظم من الأحاديث الصحيحة سنداً ورواية ولغة. فاللحن وقع في كلام العرب الفصحاء ولاسيما في العصر الأموي، وهم ممن يحتجّ بهم، فلا مسوّغ لذلك التشدد في رفض الاحتجاج بالحديث بسبب وقوع اللحن في أحاديث محدودة[2].

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٥٢.

(٢) انظر المصدر السابق، ص ٥٣-٥٥، والأفغاني، في أصول النحو، ص٤٦-٤٨، والخضر حسين، دراسات في العربية وتاريخها، ص ١٦٦ ومايليها. وتجدر الإشارة الى أن مفهوم الحديث شهد توسّعاً لدى بعض المتأخرين، إذ عدّو فيه إضافة إلى كلام الرسول بعض ماجرى في السيرة، وما أثر عن صحابته وتابعيهم.

ومن الملاحظ أنّ ورود بعض الأحاديث في المصنفات المتقدمة ككتاب سيبويه لم يدفع اللغويين التالين إلى التوسع في الاحتجاج بالحديث إلا في مرحلة متأخرة[1]. فالرأي القائل بحجية الحديث لقي تأييداً مطرداً لدى المتأخرين من النحاة ـ كما يقول يوهان فك ـ الذين أكثروا من الاستشهاد بالحديث كابن برّي (ت٥٨٢هـ). وابن خروف (ت٦٠٩هـ)، وابن مالك (ت٦٧٢هـ)، والاستراباذي (ت٦٨٨هـ). ويرى فك أنّ تحولاً طرأ على ترتيب أصول اللغة، لأن الحديث غدا في المرتبة الثانية بعد القرآن، أما كلام البدو فقد احتلّ المرتبة الثالثة[2].

ويأتي كلام العرب الموثوق بفصاحتهم في المنزلة الثانية بعد القرآن لدى معظم العلماء المتقدمين الذين اعتمدوا على مارواه الثقات من نثر العرب ونظمهم. ومن المعروف أنّ الشعر كان المصدر الأساسي الذي اعتمده النحاة للاحتجاج وإثبات مااستنبطوه من قواعد. وقد روي في هذا الصدد أكثر من خبر حول عناية النحاة بالشواهد الشعرية، وحفظ ألوف الأبيات منها[3].

ولقد لاحظ بعض الدارسين المحدثين أنّ اللغويين القدماء وقعوا في مخالفات منهجيّة تتّصل بتحديد المستوى اللغوي، وبنقص الاستقراء وتعدّد مصادر الاستشهاد وبالمدّة الزمنية التي تعارفوا على تسميتها بعصر الاحتجاج[4]. ولا يعنينا في هذا المجال الردّ على جميع ماقيل حول ذلك، لأننا وقفنا عند عدد من الآراء في تضاعيف كلامنا السابق من هذا الفصل. غير أنّ مانريد تأكيده هو أنّ اللغويين سعوا إلى تدوين المستوى الذي اختاروه

---

(١) ورد في كتاب سيبويه ثمانية أحاديث فحسب، انظر مواضعها في فهرس الحديث في الكتاب ٥/ ٣٢.

(٢) انظر: فك، العربية، ص ٢٣١، ٢٣٥ـ٢٣٦.

(٣) انظر: الأفغاني، في أصول النحو، ص٥٩ ـ ٦٠.

(٤) انظر بعض هذه الآراء والمناقشات في حسّان، اللغة بين المعيارية والوصفية، ص ٢٦ ـ ٢٧، ٨٠ ـ ٨١، والأفغاني، في أصول النحو، ص ٣١ـ٣٧، وحسن، عباس، اللغة والنحو بين القديم والحديث، ص٧٣ـ٧٤، وحجازي، علم اللغة العربية، ص ٢٢٤ـ٢٢٥.

لتمثيل العربية، ولا يضيرهم في شيء إن فضّلوه على غيره لأنّ دوافع متعدّدة حدتهم على ذلك. ومن هنا يبدو خطأ من يطالب النحاة واللغويين بتسجيل كلّ لهجة على حدة وعدم الخلط بين مستوى من الكلام وآخر، لأنّ العرب كانوا معنيّين بتسجيل صورة المستوى الذي وصلهم عن طريق القرآن والشعر وكلام الفصحاء. فالفصحى وصلت إلى العلماء لغة واحدة مشتركة، لا لهجات متباينة كما فهم بعض الدارسين الذين راحوا يطالبون النحاة بإنشاء نحو خاص لكلّ لهجة من اللهجات. فالمنهج في رأينا سليم يعوّل على وضع الحدود الضرورية للدرس اللغوي ويقوم على الملاحظة والتسجيل، ويتوسل بالطرائق الدقيقة من القياس واستنباط القواعد العامة.

وإضافة إلى ما رأينا من دور العربية في تكوين المستوى الصوابي والمعيارية، يجدر بنا أن نشير إلى أثر الدين في المستوى الصوابي. فالقرآن نزل بالعربية التي أصبحت لغة الوحي الإلهي المقدّس، فلا غرابة إن وجدنا الأخبار المرفوعة إلى الصحابة والتابعين تعلي العربية من الوجهة الدينية(١).

ولا عجب بعد هذا أن يعدّ اللحن ضلالا وذنباً يستحق مرتكبه أن يضيّق عليه في الرزق، وأن يستغفر ربّه من أجله(٢). وقد لاحظ بعض الدارسين أنّ النحاة ربّما وضعوا شيئاً من الأحاديث ليتخذوها حجّة لهم في إلزام الناس بمراعاة الإعراب، وتحذيرهم من اللحن، ولاسيما في تلاوة القرآن(٣). كذلك مال بعض النحاة إلى تأويل بعض الأحاديث التي تتصل بموضوع العربية تأويلاً يتفق وما هدفوا إليه من الحفاظ على لغة القرآن، ورمي

---

(١) انظر بعض هذه النظرات في: الخصائص، ٣/ ٢٤٥، والمزهر، ١/ ٣٠، وانظر أيضاً: السامرائي، فقه اللغة المقارن، ص١٠-١١.

(٢) انظر مجموعة من الأحاديث والأخبار في: فلك العربية، ص٨٠-٨١، والأفغاني، في أصول النحو، ص٩-١٥.

(٣) انظر: الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص١٢٧، وفلك، العربية، ص٨٤-٨٦.

الخارجين عليها بالضلال. ومن هنا يتأكد استناد اللغويين الأوائل إلى قدسية العربية من الوجهة الإسلامية، واتخاذها دعامة من دعائم المستوى الصوابي. وهناك من الدارسين من يتّسع في عدّ العربية لغة مقدسة عند الجاهليين، لأنها لغة مكة قاعدة الآثار المقدّسة التي تشيع فيها ذكرى الأنبياء، وتتجاوب في جنباتها أصداء الشعائر التي أرادوها أن تقرّبهم إلى الله[1].

ولا ننسى أثر العصبية العربية في تكوين المعيارية، ورمي كلّ خطأ بالهجنة التي تفسد الأصالة المتوارثة. ولأن العبقرية العربية في لسانها فقد اعتقد العرب أنّ لغتهم أثمن رصيد لهم، لأنّها إرث غال ينبغي أن يحافظوا عليه. و«إذن يجب أن يسود العرب وأن تسيطر العروبة، وأن يحافظ على نقاء كلّ مايتصل بالعرب من أمور، وأن ينقّى كلّ ماينتسب إليهم من أشياء، وأن تقام حوله الأسوار والحصون تمنع عنه الأدناس غير العربية، وفي ظلّ هذه النظرة بدأ الاهتمام باللغة العربية وتنقيتها وتخليصها من شوائب اللحن، وإقامة القواعد لفصاحتها وإعرابها وتصاريفها»[2]. ومع التسليم ببعض ماجاء في الكلام السابق فإنّه من الضروري الاحتراز من إطلاق الأحكام، لأنّ الدافع الديني كان مسيطراً على جواء العلم في عصر التدوين سيطرة كبيرة، فالناس حديثو عهد بالإسلام، وعلى الرغم ممّا يقال عن الصراع بين العرب والموالي في عصر بني أمية، فإنّ الفئات العليا من الموالي توسّلت بالعربية كي تحتل مكانة مرموقة في المجتمع. ومن هنا نرى أنّ العصبية العربية أسهمت في تشكيل المعيارية ضمن مجموعة من العوامل التي لم تكن تلك العصبية أقواها.

* * *

(١) انظر: ظاظا، اللسان والإنسان، ص ١١٩.

(٢) نصار، د. حسين، المعجم العربي، ١/ ٢٠.

٤ ـ مصنّفات اللحن والتطور الدلالي:

مرّ بنا في الفقرة السابقة أنّ العربية الفصحى المشتركة استوت واطردت بما اجتمع لها في الجزيرة العربية من ظروف مكّنت العربي من أن يكون على قدر كبير من العزلة عن الأمم المجاورة. ولذلك رأينا العربي ينطق لغته بالسجية ويتداولها بالسليقة حتى كان الاختلاط بعد الفتح، حين انتقل العرب إلى المدائن ومصّرت الأمصار، ودخل في الدين أخلاط الأمم، فوقع الخلل في الكلام، وبدأ اللحن على ألسنة الناس(١). فاللحن لم يتّسع، ويغدو ظاهرة عامة إلا بعد الفتح واختلاط العرب بالأعاجم. أما ماروي عن وجود اللحن قبل الإسلام، وفي وقت ظهوره بوصفه جائزاً حتى من سادة العرب وأشرافهم، فليس مما يركن إليه الدارس، لاسيما إذا أريد له أن يكون دليلاً على اتهام الجاهليين ومتقدّمي الإسلاميين باللحن والخطأ الذي يوجب الحيطة والاحتراس من اتخاذهم حجة في اللغة(٢). وإنّ مانرتضيه في هذا الجانب هو أنّ المظاهر الأولى للّحن قبل الإسلام، وفي عصر النبوة، ليست إلا أمثلة محدودة لاتمكن الدارس من أن يستند إليها في تبنّي حكم قاطع حول شيوع اللحن واتساعه. وإذا ماصحّت الأخبار حول اللحن في أيام الرسول صلى الله عليه وسلم، ومانسب إليه من أحاديث حول ذلك، فهي إذن بداية خفيفة، لاظاهرة مطّردة. وعلى الرغم من أنّ بعض الأحاديث والآثار التي نقلت عن الصحابة يذكر فيها «اللحن» صريحاً بدلالته الاصطلاحية، فإن أخباراً أخرى رويت بعد ذلك ـ وعن بعض الصحابة ـ تدلّ على أنّ دلالة «اللحن» على الخطأ اللغوي لم تكن معروفة معرفة واضحة(٣). ولذلك نرى بعض الدارسين يوهّنون الأحاديث والأخبار التي جرى ذكر اللحن فيها صريحاً(٤).

---

(١) انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ١٦٣، والزبيدي، لحن العوام، ص٤.

(٢) انظر: حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، ص٧٩ـ٨٠.

(٣) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة لحن، ١٣/ ٣٧٩ـ٣٨٣.

(٤) انظر: فك، العربية، ص ٨٤ـ٨٦، والصالح، دراسات في فقه اللغة، ص١٢٧ـ١٢٨، والأفغاني في أصول النحو، ص٧، وقارن بالسيوطي، المزهر، ٢/ ٣٩٦ـ٣٩٧، وفيه بعض الأحاديث التي يذكر فيها اللحن بمعنى الخطأ في اللغة، وهي مستمدة من أبي الطيب اللغوي في مراتب النحويين، وانظر ما يماثل ذلك في الخصائص ٢/ ٨، ٣/ ٢٤٦.

ومن أجل ذلك نرى بعض الدارسين يذهبون إلى أن تحديد الزمن الذي تمّ فيه نقل دلالة لحن إلى معنى الخطأ في الكلام تكتنفه صعوبات جمّة بسبب اختلاف الروايات ونقص الأدلة على ذلك[1]. ومع ذلك نرى صبحي الصالح يجتهد في تحديد دلالة اللحن بمعنى مخالفة التعبير الصحيح حين استبعد أن يكون اللحن قد عرف لدى العرب قبل اختلاطهم بالأعاجم، «فاللحن لم يكتسب هذا المدلول الخاص إلا في وقت متأخر بعد أن تعارف الناس على تغيير معناه اللغوي الأصلي»[2]، ولذلك نجده ينفي أن يكون الرسول قد استعمله بمعنى الخطأ في اللغة، أو أنه حضّ على قراءة القرآن بالإعراب.

ومهما يكن من أمر فإن الدارس يجد في قصة أبي الأسود الدؤلي مع الإمام عليّ حين شكا له لحن ابنته، وما سمعه من لحن الناس، مايدلّ على اتساع اللحن، وصدوره عن العرب والأعاجم، مما حدا العلماء على تدوين اللغة واستنباط القواعد التي تصون الألسنة من الخطأ[3]. واستناداً إلى ذلك يمكن أن نعدّ هذه البداية منطلقاً لتحويل دلالة لحن إلى معنى الخطأ في الكلام. أما في عصر بني أمية فإنّ الروايات تجمع على أن اللحن بدأ يتطرّق إلى بعض الخلفاء والأمراء، بل إلى بعض البلغاء المعروفين. ومن الملاحظ أن بني أمية كانوا متشددين في أمر اللحن، وقد نقلت عن معظم خلفائهم أخبار كثيرة تدلّ على ذلك[4]. وإذا ماتجاوزنا المئة الأولى للهجرة وبلغنا صدر المئة الثانية وجدنا الحكم ينتقل إلى بني العبّاس الذين اتخذوا إقليم العراق قاعدة لهم.

وبالنظر إلى الظروف التي رافقت دعوتهم، ومن ثمّ انبثاق دولتهم نجد الأسباب مهيأة للتخفيف من العصبية العربية التي استند إليها بنو أمية،

---

(١) انظر: فك، العربية، ص٢٥٤.

(٢) الصالح، داسات في فقه اللغة، ص ١٢٧ـ١٢٨.

(٣) انظر: ضيف، د. شوقي، المدارس النحوية، ص ١٣ـ١٧.

(٤) انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ٢/ ٢١٠ـ٢٢٤، وابن الأنباري، الأضداد، ص ٢٣٨ـ٢٤٦ (مادة لحن).

ولإتاحة الفرص للاختلاط الواسع بالموالي. ولاشك في أن هذا الاختلاط قاد إلى اتساع اللحن وشيوعه في العراق خاصة(١).

ومن هنا نقف عند بداية التصنيف في اللحن التي كانت في إقليم العراق الذي شهد من الاختلاط ماشهد، وفي هذا القرن - الثاني الهجري - الذي برز فيه أعلام المصرين: البصرة والكوفة، من النحاة واللغويين. وإذا ماصحّت نسبة كتاب «ماتلحن فيه العوام» للكسائي (ت١٨٩هـ) فإنّ في ذلك دليلاً على أن التأليف في موضوع اللحن كان مبكراً. ومن الممكن أن يعدّ بداية لحركة تنقية اللغة العربية التي اتسع مجالها فيما بعد. ولن يطول الزمن حتى نرى مصنّفات متعدّدة ظهرت في موضوع اللحن، وهي لعلماء بعضهم يعدّ في تلاميذ الكسائي، كالفراء (ت٢٠٧)، والأصمعي (ت٢١٦هـ) وأبي عبيد القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ) وغيرهم من العلماء.

ومن الملاحظ أن التأليف في موضوع اللحن لم يبق محصوراً في العراق بل امتدّ في القرن الرابع وماتلاه إلى معظم الأقاليم العربية(٢). ولا يعنينا في هذا المجال أن نؤرخ لحركة التصنيف في اللحن، فذاك ميدان مستقل وقد بذلت فيه جهود قيّمة(٣). وإن مايهمنا - وبحثنا تطبيقي أصلا - أن نوجه الدرس إلى المصنفات التي اعتمدت لدينا. ولابد من أن يلاحظ أن هذه المصادر تقدّم لنا المادة الدلالية التي قصدناها في هذا البحث. وقد توافرت لنا بناء على ذلك مجموعة من المصنفات التي تبدأ من أواخر القرن الثاني للهجرة، وتنتهي عند أواخر القرن العاشر. وهذا ثبت يضم أسماء هذه المصنّفات المعتمدة لدينا مقرونة بأسماء مؤلفيها بحسب الترتيب الزمني لسنة الوفاة:

---

(١) انظر: البيان والتبيين، ١/ ١٦٢-١٦٤

(٢) انظر: مطر، د. عبد العزيز، لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، ص٥٧، ومايليها.

(٣) ينظر في هذا المجال كتاب عبد العزيز مطر السابق، إضافة الى كتاب رمضان عبد التواب، لحن العامة والتطور اللغوي، ومقدمات معظم المصنفات التي كتبها المحققون المحدثون.

١ ـ ماتلحن فيه العوام للكسائي (ت١٨٩هـ)

٢ ـ إصلاح المنطق لابن السكيت (ت٢٤٤هـ)

٣ ـ أدب الكاتب لابن قتيبة (ت٢٧٦هـ)

٤ ـ الفصيح لثعلب (ت٢٩١هـ)، مع شرح الهروي (ت٤٣٣هـ)

٥ ـ لحن العوام للزّبيدي (ت٣٧٩هـ)

٦ ـ تثقيف اللسان وتلقيح الجنان لابن مكي (ت٥٠١هـ)

٧ ـ درّة الغواص في أوهام الخواص للحريري (ت٥١٦هـ)

٨ ـ الاقتضاب في شرح أدب الكتاب لابن السيد (ت٥٢١هـ)

٩ ـ تكملة إصلاح ماتغلط فيه العامة للجواليقي (ت٥٣٩هـ)

١٠ ـ المدخل إلى تقويم اللسان وتعليم البيان لابن هشام اللخمي (ت٥٧٧هـ)

١١ ـ تقويم اللسان لابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)

١٢ ـ ذيل فصيح ثعلب للبغدادي (ت ٦٢٩هـ)

١٣ ـ الجمانة في إزالة الرطانة لابن الإمام (ت بعد ٨٢٧ هـ)

١٤ ـ التنبيه على غلط الجاهل والنبيه لابن كمال باشا (ت٩٤٠هـ)

١٥ ـ بحر العوّام فيما أصاب فيه العوام لابن الحنبلي (ت ٩٧١هـ)

١٦ ـ شرح درّة الغواص للخفاجي (ت١٠٦٩هـ)

ويلاحظ أن هذه المجموعة تضمّ أهمّ مصنفات اللحن المعروفة لدينا، وأكثرها غنى بالجوانب الدلالية التي قصرنا بحثنا عليها. كذلك يلاحظ أنّها تمتدّ زمناً منذ القرن الثاني الذي شهد بداية التصنيف في هذا الموضوع حتى نهاية القرن العاشر الذي بدأتْ فيه حركة معاكسة تحتجّ للهجات الأمصار، وتسعى إلى دفع الإصر عنها. ولذلك لم نستطع أن نسجّل تصنيفاً يمكن ضمه إلى البحث بعد القرن العاشر، سوى شرح الخفاجي لِدرَّة الغواص.

ومن الممكن أن يواجه الدارس من يحتجّ لترتيب المصنّفات بحسب البيئة أو الإقليم الذي يمثّله هذا الكتاب أو ذاك. وإننا مع اعترافنا ببعض فوائد هذا التصنيف نرى أنّ التصنيف الزمني أولى، فالزمن أكثر أثراً في تطور اللغة من المكان، إضافة إلى أن العربية الفصحى تمثّل مستوى واحداً له امتدادات مكانية متعدّدة. ولا يمكن بحال من الأحوال النظر إلى الفصحى على أنّها مجموعات من اللهجات المحلية التي يمتاز بعضها من بعض. ولقد كان توجّهنا أساساً نحو الفصحى، وما يمكن أن يضاف إليها من رصيد دلالي، فلا مجال عندنا للجري وراء تطوّر هذه اللهجة من لهجات الأمصار أو تلك.

ويقود هذا الاحتراز إلى الحديث عن أصحاب الخطأ أي الذين صدر منهم اللحن، وتحديد مفهوم الخاصة والعامة، وارتباط ذلك بالمستوى اللغوي فالخاصة الذين يرد ذكرهم في كتب اللحن هم علماء اللغة والشعراء والخطباء والفقهاء والمحدثون، وأهل الطب والحكمة ومن في مستواهم(١). أما العامة فهم من عدا هؤلاء من فئات المجتمع، وفيهم بعض المتعلّمين والطلاب، والتجار، وأصحاب الحرف، ويرى رمضان عبد التواب في هذا الصدد أنه «ليس المقصود من العوام هنا الدهماء وخشارة الناس وإنّما المقصود بهم عند هؤلاء، هم المثقفون الذين تتسرّب لغة التخاطب والحياة اليومية إلى لغتهم الفصحى في كتاباتهم أو أحاديثهم في المجالات العلمية»(٢).

ويبدو أنّ عبد التواب جمع بين مفهوم العامة من جهة، ومصطلح «لحن العامة» من جهة أخرى على حين أنّ دلالة العامة غدت لدينا معروفة بانطباقها على فئات معينة من المجتمع، فلا يمكن بحال من الأحوال أن نقبل ماذهب إليه عبد التواب من أنّ العوام عند مصنفي اللحن هم المثقفون. والأدلة التي نحتجّ بها في هذا المجال كثيرة، أهمّها أنّ معظم المصنفين يفرّقون

---

(١): انظر: مطر، لحن العامة، ص ٤٠.

(٢) الزبيدي، لحن العوام، تحقيق رمضان عبد التواب، ص ٤ (مقدمة المحقق)، والرأي نفسه للدكتور عبد العزيز الأهواني، انظر: مطر، لحن العامة، ص٣٥ ومايليها.

بين العامة والخاصة تفريقاً واضحاً، بل لقد ذهب بعضهم إلى تحديد فئات الخاصة التي شاع لديها لحن مختلف عن لحن العامة، وهو مافعله ابن مكي في «تثقيف اللسان وتلقيح الجنان». أما مصطلح «لحن العامة» فهو صادق على معظم أمثلة اللحن مهما كان أصحابها، ويبدو أنّ صدور اللحن بداية عن العامة جعل المصطلح يشيع ويعمّم للدلالة على ماصدر أيضاً عن الخاصة، لأن الأساس ـ كما تجمع المصنفات ـ هو ظهور اللحن لدى العامة، ثم تسر به إلى بعض الخاصة. ولذلك نرى/مع عبد العزيز مطر ـ أنّ لحن العامة يقع من العامة ـ بالمعنى الواسع ـ ثم يتسرّب إلى الخاصة، ويصحّحه اللغويون ويحذّرون من الوقوع فيه(1). أما لحن الخاصة، فهو مصطلح ينطبق على قليل من أمثلة اللحن التي تفرّد بها الخواص، ومع ذلك نرى صعوبة الفصل بين أمثلة النوعين إلا في جوانب محدودة، ولذلك نجد أنّ مصطلح لحن العامة يشمل النوعين معا. «ففي القرون الأولى كان من الممكن التمييز بينهما بسهولة، أما في القرون المتأخرة فقد عمّ اللحن وأصبحنا نرى فيما روي من أوهام الخواص قدراً كبيراً من لحن العوام، وأصبح اصطلاح لحن العامة شاملا لهما»(2).

ومن الملاحظ أن معظم المصنّفات تتّجه إلى الخاصة لتقويم لسانها وإبعادها عن التأثر بالعامة، فالباعث الأساسي على التأليف في اللحن هو ملاحظة المؤلف أنّ مايقع فيه العامة من غلط قد وصل إلى الخاصة فتداولوه في كلامهم أو في تأليفهم، وهو ماحداه على هذا الأمر صونا للعربية وترفّعا عن مجاراة العامة والدهماء(3). أما الاتجاه إلى العامة لتقويم لسانها فلم يكن

---

(1) انظر: مطر، لحن العامة، ص ٤٠.

(2) مطر، المصدر السابق، ص ٤٠، وانظر: نصّار، المعجم العربي، ١/ ٩٦.

(3) انظر مايدلّ عل هذا الاتجاه نصّاً في مقدّمات المصنّفات التالية: أدب الكاتب لابن قتيبة، ص٥ ـ ٦، وتثقيف اللسان لابن مكي، ص ٤١ ـ ٤٧، ودرّة الغوّاص للحريري، ص٢، وتقويم اللسان لابن الجوزي، ص ٧٤، وذيل الفصيح للبغدادي، ص ١٠٠، والتنبيه على غلط الجاهل والنبيه لابن كمال باشا، ص ٦ ـ ٧، وانظر أيضا: مطر، لحن العامة، ص٥٥.

في مقاصد المؤلفين. ومن الضروري أن نشير ههنا إلى أن بعض المؤلفين ذكروا نوعين من العامة، عامة سفلى، وأخرى عليا أو أولى. ولعل أخطاء الفئة الثانية من العامة هي التي أخذت طريقها إلى الخاصة. أمّا مايتّصل بالفئة الأولى من العامة وهي السفلى، فقد أعرض عن ذكره معظم المصنّفين، لأن أخطاءهم مما لايعزب عمّن تمسّك بطرف من الفهم والعلم[1].

وممّا يدل على اتجاه المصنفين إلى إصلاح الفاسد من كلام الخاصة، أنّ معظم المصنّفات كانت تهدف إلى تلقيح الجنان وتعليم البيان، وذلك بإضافة أبواب مستقلة تضمّ تفسيراً لكثير ممّا يشكل على الناس تفسيره، ونتفاً مستملحة، وأخرى من أمثلة يقاس عليها للاحتراز من الخطأ. ومن هنا نجد أن معظم المصنفات المؤلفة في اللحن ليست مقتصرة على أمثلة محدودة يجري تصويبها، بل تحوي إلى جانب ذلك موضوعات مهمّة ومفصّلة لدى بعض المصنّفين في التثقيف اللغوي وإعداد الكتّاب وتهذيب لغتهم.

أما أمثلة اللحن فهي تتوزّع على أنواع تضمّ مايتّصل بالأصوات والصرف والنحو والدلالة والإملاء. ويلاحظ من خلال النظر في المصنفات التي اعتمدناها أنّ أمثلة اللحن في النحو قليلة بل نادرة، وأن أمثلة اللحن في الأصوات قليلة أيضاً، أمّا أمثلة اللحن في الصرف فهي التي تمثّل القسم الأكبر من الأمثلة. ويليها مايتصل بالدلالة من أمثلة ومسائل. وعلى الرغم من أن بعض المصنّفات سعت إلى انتهاج تبويب معيّن لما بين أيدي المصنّفين من مادة، نرى أمثلة اللحن المتعدّدة تفتقر إلى تصنيف دقيق.

ولعل من المفيد الوقوف عند تطوّر تقنية التصنيف في موضوع اللحن ضمن المدّة المحدّدة في هذا البحث[2]. وبالنظر إلى الترتيب الزمني نجد أن المصنّف الأول الذي نسب إلى الكسائي، وهو رسالة صغيرة، لايتّبع ترتيبا

---

(١) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٧-٨، والجواليقي، التكملة، ص ٤٢، وابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ٧٤، ومقدمة مطر لتقويم اللسان، ص ٤١.

(٢) انظر بعض مايتعلق بهذا في: نصار، المعجم العربي، ١/ ٩٦، وما يليها.

معينا لأن المسائل تتوالى فيه من غير نظام. وتضمّ الأمثلة ـ ههنا ـ مايتّصل بالصرف أساساً، إضافة إلى أمثلة قليلة تتعلّق بالجوانب الأخرى من اللحن.
وفي المصنفات التالية يلاحظ أنّ المؤلفين أفردوا مايتّصل بالدلالة بباب مستقل. وهو ماتعارفوا عليه بمصطلح «ماتضعه العامة في غير موضعه»، وماهو قريب منه. ويظهر هذا الباب لدى ابن السكيت في «إصلاح المنطق»، ولدى ابن قتيبة في «أدب الكاتب»، ولدى ابن هشام الذي ردّ على الزبيدي وابن مكي في كتابه «المدخل إلى تقويم اللسان وتعليم البيان». ولدى الجواليقي في «التكملة»، والبغدادي في «ذيل الفصيح» وابن الإمام في الجمانة في إزالة الرطانة»[1].

أمّا مصنفات: «الفصيح» لثعلب، وشرحه للهروي، و«درة الغواص» للحريري، وشرحها للخفاجي و«بحر العوام» لابن الحنبلي، فلم تفرد للحن الدلالة بابا مستقلا. وعلى حين نهج «الفصيح» وشرحه نهجا تقسيمياً ضمّ مسائل الصرف والأبنية وبعض الأمثال، نجد «درة الغواص» وشرحها، و«بحر العوام» لا تسير على نظام معلوم. ويبقى بعد ذلك مصنفان امتازا باتباع الترتيب المعجمي، وهما: «تقويم اللسان» لابن الجوزي، و«التنبيه على غلط الجاهل والنبيه لابن كمال باشا[2] وبناء على هذه المعطيات رأينا أنّ الاعتماد على الأبواب التي خصّصت للدلالة ليس كافيا، لأن هذه الأبواب لاتضمّ جميع أمثلة الدلالة الواردة في هذا المصنّف من مصنفات اللحن أو ذاك. فالتداخل بين أمثلة اللحن المتنوعة موجود، ولاسيما في المصنّفات التي لم

(١) انظر هذا الباب في: إصلاح المنطق، ص ٢٨٤ ومايليها، وأدب الكاتب، ص ٢١ ومايليها، ولحن العوام، ص٢٠٦ـ٢٣٩، وص ٢٤٠ـ٢٤٧، وتثقيف اللسان، ص ١٩٧ـ٢١٧، والمدخل إلى تقويم اللسان، ص٣٣ـ٥٤، وتكملة إصلاح ماتغلط فيه العامة، ص ٥ـ٢٥، وذيل الفصيح، ص ١٠٠ـ١٠٧، والجمانة، ص ٣٥ـ٤٠

(٢) من المصنفات المتأخرة التي تبعت هذا الترتيب المعجمي: دفع الإصر للمغربي، والقول المقتضب لابن أبي السرور.

تجر على نظام معين، أو تلك التي نهجت نهجاً معجمياً. ولذلك كلّه كان لزاماً علينا أن نستقري أبواب المصنفات جميعاً للوقوف على مايمكن عدّه في الدلالة وجوانبها من أمثلة.

لقد تأكد لنا من خلال ماقدمنا أنّ القدماء عدّوا كلّ تغير أو مخالفة للّغة التي دوّنوها ضمن حدود معيّنة لحنا مهما كانت طبيعة ذلك التغيّر، أو تلك المخالفة، وبذلك نراهم وسّعوا من دائرة اللحن حتى غدت معظم المصطلحات الدالة على التغير اللغوي تنضوي تحتها[1]. وعلى الرغم من أن علماء العربية القدامى تواضعوا على هذا الاتجاه في توسعة دائرة اللحن والخطأ، نراهم غير متفقين غالباً في وجهة نظرهم نحو الاستعمال اللغوي الصحيح الذي عدّوه معياراً للحكم على الخطأ والصواب.

ومن الأمور التي تذكر في هذا الصدد خلاف أهل المصرين: البصرة والكوفة (أو المدرستين) حول اعتماد بعض القبائل المقيمة في سواد الكوفة أساساً في الاحتجاج[2]. ويؤكد معظم الدارسين المحدثين تشدّد البصريين في المقياس الصوابي، وتروى في هذا المجال قصص كثيرة حول اعتداد البصريين ومن والاهم بصحة مذهبهم في القياس على «لسان العرب الأول». أما خصومهم من الكوفيين فقد توسّعوا في قبول ماجاء به الأعراب وإن لم يكن مطرداً، كذلك لم يجدوا بأساً في عدّ الأعراب المجاورين للمدن حجة في اللغة. ولذلك اتهموا بأنهم قاسوا نحوهم على «لغى أشياخ قطربل»[3].

أما أصحاب المصنّفات التي خصّصت لموضوع اللحن فقد تعدّدت آراؤهم في المقياس الصوابي ممّا قاد إلى مزيد من الخلاف. والمشكلة الرئيسة في هذا المقياس هي أنّ معيار القبول والرفض يرتبط أساساً بما سمع عن العرب أو عن بعضهم، أو ماسمّي لهجة من لهجاتهم، وما يمكن أن يقاس عليه في

---

(١) انظر: خليل، د. حلمي، المولد، ص ٢٠٣.

(٢) انظر: ضيف، المدارس النحوية، ص١٥٩-١٦٣.

(٣) انظر: فك، العربية، ص ٧٠.

حدوده الدنيا. فالخلاف يدور حول الاحتجاج بهذا الكلام الذي نسب إلى العرب أو رفضه لأنه قليل أو شاذ أو غيره أفصح منه. . وإننا نرى وراء ذلك سببين هما:

١ ـ تقيّدهم بالمعيارية «الحرفية»، وتتمثّل في الوقوف عند معاني المفردات التي وردت في اللغة حتى نهاية عصر الاحتجاج.

٢ ـ عدم التفريق بين مستويات الكلام الفصيح، وعدّ اللغة مستوى واحدا من الكلام الذي لم يتصوروا إمكان التفاوت فيه. ولذلك نراهم يسلكون الشعر والنثر والقرآن وكلام الناس في حيّز واحد، ويحتجّون بأمثلة تفتقر إلى الترتيب الزمني من جهة، وإلى التدقيق في المستوى الذي تمتُّ إليه من جهة أخرى.

ومهما يكن من أمر فإنّنا نلاحظ وجود نزعتين متعارضتين في مصنّفات اللحن التي اعتمدناها، وهاتان النزعتان هما: نزعة التشدّد في المقياس الصوابي، واختيار الفصيح وحده. ونزعة التوسّع في المقياس، والتخفّف من التخطئة بقبول ماجاء عن العرب من غير تدقيق في درجة الاحتجاج به. ويمثل النزعة الأولى معظم المصنفين الأوائل ومن تبعهم من المتأخرين. فابن السكيت وابن قتيبة، وثعلب، والهروي، والزبيدي، والحريري، والجواليقي، وابن الجوزي، وابن الإمام يمكن أن يعدّوا ممثّلين لها. ويبدو أنّ رأس هذا الاتجاه هو الأصمعي (ت٢١٦هـ) الذي دارت أقواله على ألسنة المصنفين فدوّنوها واحتجوا بها[١]. وبالإضافة إلى تلاميذه الذين ساروا على نهجه من أمثال ابن السكيت وأبي حاتم السجستاني (ت ٢٥٠هـ) نجد بعض المصادر تذكر أن له كتاباً في لحن العامة[٢]. وبإمكان الدارس أن يتابع هذه النزعة لدى

---

(١) انظر فلك، ١٤ ومن الجدير بالذكر هنا أنّ ابن جنّي قد لاحظ تشدّد الأصمعي في مسائل متعدّدة من القياس، انظر إشارته الى ذلك في الخصائص، ١/ ٣٦١، كما أن ردود ابن السيد في الاقتضاب قد وجه معظمها إلى آراء الأصمعي.

(١) انظر: مطر، لحن العامة، ص٥٩.

ابن قتيبة الذي نسج على منوال ابن السكيت فضمّن كتابه «أدب الكاتب» معظم الأبواب التي وضعها ابن السكيت في كتابيه «الألفاظ» و«إصلاح المنطق». والعجيب أنه لم يذكر له في كتابه فضله ولا سبقه مع وضوح أخذه من هذين الكتابين[1]. كما يمكن أن نجد ذلك الاتجاه لدى ثعلب الذي يدل عنوان كتابه «الفصيح» على اختيار فصيح الكلام، وفي ذلك يقول: «فمنه - أي فصيح الكلام مما يجري في كلام الناس وكتبهم - مافيه لغة واحدة، والناس على خلافها، فأخبرنا بصواب ذلك.. ومنه مافيه لغتان وثلاث وأكثر من ذلك فاخترنا أفصحهن.. ومنه مافيه لغتان كثرتا واستعملتا فلم تكن إحداهما أكثر من الأخرى فأخبرنا بهما وألفناه أبوابا»[2] ويمثل هذا الاتجاه في الأندلس والمغرب أبوبكر الزبيدي صاحب «لحن العوام». وقد تبين لنا من دراسته أنّ الزبيدي يأخذ بالأفصح، ويرفض ماعداه. ومن الجدير بالذكر أنّ عبد العزيز مطر لاحظ تشدّد المقياس الصوابي لديه وربطه باتجاه الأصمعي وابن قتيبة وثعلب[3]. ويتابع الحريري في «درّة الغوّاص» مذهب هؤلاء العلماء حين رفض القياس على الشاذ والقليل، غير أنّه نصّ أحياناً على تدرّج الاستعمال الفصيح، ولم يتسرّع في تخطئة الاستعمال الذي له سند من السماع وإن كان غير مطرد. ويرى فك في هذا الصدد أنّ «الحريري يمثّل مبدأ تنقية اللغة العربية المتزمّت والأخطاء التي يثيرها في درّة الغواص هي في أغلب الحالات نفس الأخطاء التي لاحظها ابن قتيبة قبل ذلك بقرنين ونصف في كتابه: أدب الكاتب، محليّات تسربّت تدريجا إلى لغة المثقفين[4]»، ويصف فك الحريري أيضاً بأنه يمثّل مذهب اللغويين البصريين المتطرّف المتزمت[5].

---

(١) انظر: ابن السكيت، إصلاح المنطق، مقدمة عبد السلام هارون، ص١١.

(٢) انظر هذا النص في: الهروي، التلويح في شرح الفصيح، ص ٣ـ٤.

(٣) انظر: مطر، لحن العامة، ص١٠٣.

(٤) فك، العربية، ص ٢٢٠.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص ٢٢٥

ويجدّد الجواليقي صاحب «تكملة إصلاح ماتغلط فيه العامة»، و«شرح أدب الكاتب»[1] اتجاه تنقية اللغة حين اختار الفصيح وحده، ويبثّ آراءه في مجموعة من تلاميذه في المدرسة النظامية، وهو يصرح في مقدمة كتابه بأنه اعتمد الفصيح من اللغات دون غيره «فإن ورد شيء ممّا منعته في بعض النوادر فمطّرح لقلّته ورداءته فقد أخبرت عن الفراء أنه قال: واعلم أنّ كثيراً مما نهيتك عن الكلام به من شاذ اللغات ومستكره الكلام لو توسّعت بإجازته لرخّصت لك أن تقول: رأيت رجلان»[2] وقد سار على هذا النهج ابن الجوزي صاحب «تقويم اللسان» وهو تلميذ الجواليقي الذي اعتمد على قولة الفراء التي نقلها أستاذه. ولذلك نراه يصرّح بأنه «إن وجد لشيء مما نهيت عنه وجه فهو بعيد، أو كان لغة فهي مهجورة..»[3] ويبقى من أصحاب هذا الاتجاه مؤلفان أحدهما يدعى بابن الإمام الذي تقدر المصادر بأنه توفي بعد سنة ٨٢٧هـ للهجرة، والآخر هو ابن كمال باشا المتوفى سنة ٩٤٠ للهجرة. فابن الإمام يجري على سنن ابن قتيبة، ويذكر كثيراً من الأمثلة لمتقدّمي المصنّفين كالكسائي وابن السكيت. وقد تبين لنا من دراسة الكتاب، أي «الجمانة» المستوى الصوابي للمؤلف كان متشددا يميل إلى الفصيح وحده، وينكر ماسواه. أمّا ابن كمال باشا فنراه يصف ماآلت إليه العربية لدى المتعلّمين والعامة، ثم يذكر أنواع الغلط ودرجتها في القبول أو عدمه. ومن الملاحظ أن ابن كمال يتوسّع في قبول ماشاع لدى المصنّفين المتقدمين في مؤلفاتهم من استعمال وإن لم يجوّزه أهل اللغة. أمّا مالم يقف له على سند من احتجاج لغوي أو استعمال مدوّن فلم يقبله، لأنه كما يقول: «لم يجوّزه أحد ولم يستعمله إلا من لاخبرة له بالكلام[4]»

---

(١) تجدر الإشارة إلى أننا تابعنا هذا الشرح وأثبتنا منه آراء متعددة.

(٢) الجواليقي، التكملة، ص ٥.

(٣) ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ٧٥-٧٦.

(٤) ابن كمال باشا، التنبيه على غلط الجاهل والنبيه، ص ٩.

أما أصحاب نزعة التوسع وقبول وجوه اللغة فهم فريقان، أحدهما يقف عند المسموع عن العرب نصّاً، وهو في هذا الأمر لا يختلف عن أصحاب نزعة التشدد إلا في درجة الاحتجاج به. والآخر يخطو خطوة متقدمة حين لم يقيّد الفصيح والجائز بالمسموع نصّاً عن العرب، بل قبل ماجرى على سنن معيّنة من التطوّر، كالتعميم والتخصيص، والمجاز.

فابن مكي صاحب «تثقيف اللسان وتلقيح الجنان» يميل إلى التوسّع في قبول مانطقت به العامة، وكان جاريا على لهجة عربية معروفة[1]. وقد يعترف ابن مكي أحياناً بأن ما أجازه ضعيف وأنّ غيره هو الأفصح. فهو يجيز أمثلة ردّها إلى لغة تميم مع أنها ليست أفصح اللغتين، ويذهب إلى اعتماد مارواه الليث عن بعض العرب في قولهم: فِعيل بكسر الأول في فَعيل المفتوح وإن لم يكن فيه حرف حلق، نحو كِثير بكسر الكاف[2]. ويجيز أمثلة أخرى يستند فيها إلى أنّها من المسموع عن العرب دون تحديد، كذلك نراه يقبل الاحتجاج ببعض اللهجات المذمومة لدى اللغويين كفحفحة هذيل[3]. وبالمقابل نرى ابن مكي يرفض أيّ تطوّر في الاستعمال لاسند له من كلام العرب، وإن كان له من الصواب حظّ، أو جرت به أقلام المؤلفين المتقدّمين من خاصة العلماء.

ويتناول ابن هشام اللخمي في رده على الزبيدي وابن مكي أمثلة متعدّدة كان الخلاف حولها يدور لأن ابن هشام رأى لها في الكلام المسموع حجة. وهو يصرّح بداية بمذهبه في التوسّع حين ينقل أقوالاً للأخفش الأكبر وللخليل وللكسائي، ويقول: «ومن اتّسع في كلام العرب ،ولغاتها لم يكد يلّحن أحدا. ولذلك قال أبو الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد: أنحى الناس من لم يلحّن أحدا. وقال الخليل رحمه الله: لغة العرب أكثر من أن يلحن فيها متكلم، وروى الفراء أنّ الكسائي قال: على ماسمعت من كلام العرب

(١) انظر: مطر، لحن العامة، ص١٤٣.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٤٦.

(٣) انظر رأي ابن جني القائل بأن اتباع اللغة الرديئة ليس خطأ، في الخصائص، ٢/ ١٢.

ليس أحد يلحن إلا القليل»[1]. وقد استخلصنا من تضاعيف كتابه نصوصا كثيرة تدلّ على مذهبه في التوسّع، فهو يقبل القليل[2]، وماكان فيه لغتان[3]، وماكان مستندا إلى لغة ضعيفة[4]، وما اختلف فيه أهل اللغة[5]، وما كان جائزاً على أصول الكوفيين[6]. والخلاصة هي «إنما تلحّن العامة بما لم يتكلم به عربي[7]».

ويصادفنا في القرن العاشر للهجرة اتجاه جديد هو في الحقيقة ثمرة للتوسع في قبول اللهجات وعدم التدقيق في المسموع عن العرب. والاتجاه الجديد هذا يمثّل ردّاً للعاميّ إلى الفصيح. فابن الحنبلي صاحب «بحر العوّام» يحاول دفع الإصر عن ذلك الجيل من العرب الذين أصابوا في كثير مما يعتقد الجاهل أو الناسي أنه من أغلاط عوام الناس[8]. ومن الطبيعي - بالنظر إلى هذا التوجّه - أن يكون المستوى الصوابي لدى ابن الحنبلي ميالاً إلى التوسّع في قبول اللهجات مهما كانت درجة فصاحتها، وهو يعد صحيحاً - بل فصيحاً - ماكان لغة تستند إلى بيت مجهول القائل، أو مثل لسنا ندري مصدره وزمانه. كذلك نراه يسوّغ أقوالاً متعدّدة ويصوّبها لأنّها جرت على عادة الناس. ومن الملاحظ أنّ ابن الحنبلي وظّف كثيراً من مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، وغيرهم من العلماء لصالح تصويبه. ومعيار التصويب عنده هو أن يجد قولا للغوي، أو شاهداً لشاعر مهما كانت درجة الأقوال والشواهد من الاحتجاج[9].

---

(١) ابن هشام، المدخل الى تقويم اللسان وتعليم البيان، ص٤٩.

(٢) انظر المصدر السابق، ص ٣٣، ٣٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٥، ٧١.

(٤) المصدر السابق، ص ٦٢.

(٥) المصدر السابق، ص ١٠٣.

(٦) ابن هشام، المدخل الى تقويم اللسان وتعليم البيان، ص ١٢٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ٧١، وانظر: مطر، لحن العامة، ص١١٥.

(٨) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ٩٦.

(٩) انظر المصدر السابق، ص ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٠، ١٩١، ٢٠٤.

ويمثّل ابن السيد والبغدادي والخفاجي الفريق الثاني من أصحاب نزعة التوسّع . وإنّ مايميز هؤلاء عن سابقيهم من أصحاب النزعة نفسها، هو أنهم أضافوا إلى اتجاههم في قبول وجوه اللغة من المسموع عن العرب إشارات إلى بعض السبل التي تسلكها اللغة في طريقها نحو التطوّر في المفردات، ولاسيّما مايتّصل بالمجاز.

فابن السيد صاحب «الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب» يلوم ابن قتيبة لأنه تبع الأصمعي وجرى على نهجه في التشدّد. فالأصمعي - كما يقول ابن السيد - : «كان - عفا الله عنه - يتسرّع إلى تخطئة الناس، وينكر أشياء كلّها صحيح»[1]. وابن قتيبة يدخل في لحن العامة ماليس منه لأنه يستند إلى أمثلة وردت فيها لغتان لامزية لإحداهما على الأخرى، ولأنه ينكر الشيء تارة، ثم يجيزه تارة أخرى، مما لايعدّ أصلا في لحن العامة[2]. أما مايتّصل بالمجاز بوصفه أحد الطرق التي يستند إليها في تسويغ مالحنت فيه العامة، فالأمثلة عليه متعدّدة، وبعضها يعتمد على ماعرف من سنن العرب في كلامها. ففي مسألة الفرق بين الفقير والمسكين نجد ابن السيد يردّ على من احتجّ بقوله تعالى «أما السفينة فكانت لمساكين[3]»، بأن قوله: لمساكين ليس فيه دليل بيّن على أنها كانت ملكا لهم، إذ من الممكن أن ينسبها إليهم لأنهم كانوا يتولّون أمرها أو يقومون بخدمتها، كما تقول: هذه الدابة لفلان السائس فتنسبها إليه لأنه يخدمها، لا لأنها ملك له. «والعرب تنسب الشيء إلى الشيء ليس هو له على الحقيقة إذا كانت بينهما ملابسة ومجاورة[4]» وفي تسمية العامة الخبزة ملّة يرى أنه «ليس يمتنع عندي أن تسمى الخبزة ملّة، لأنها تطبخ في الملّة كما يسمى الشيء

(١) ابن السيد، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، ص ١٤١ .

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٢٠٥، ٢٢٧، ٢٣١ .

(٣) الكهف، آية: ٧٩ .

(٤) ابن السيد، الاقتضاب، ص١١٤ .

باسم الشيء إذا كان منه بسبب»[1] . . وفي موضع آخر نراه يخلص إلى أنّ «كلام العرب أكثره مجاز وإشارة إلى المعاني، ولذلك غمض كثير منه على من لم يتمهّر فيه»[2]. ومن الممكن للدارس أن يجد في هذا الرأي صدى لما ذهب إليه ابن جنّي في الخصائص من «أن أكثر اللغة مع تأمل مجاز لا حقيقة»[3]. غير أنّ توظيف هذا الرأي وغيره في قضايا تطور اللغة هو الذي يثير انتباه الدارس، ولاسيّما مايؤول منه إلى تحوّل أساسي في النظر إلى الاحتجاج.

وعلى الرغم من أن البغدادي صاحب «ذيل الفصيح» يتابع نهج الفصيح وما هو قريب منه، نراه يخطو خطوات مهمّة باتجاه التوسّع، وقبول التطوّر في دلالة المفردات. فالبغدادي يفصل أولا بين مستويين، الأول: ماقالت العرب مطلقا من غير تحديد. والثاني: ماتستعمله العامة، وبعض من تسرّب إليهم الغلط من الخاصة. ويتنبه البغدادي في تضاعيف الأمثلة التي أوردها من لحن العامة إلى التطوّر ويسوّغه، فهو عندما أورد عددا من الأمثلة التي استعملها العرب من العامّ، ثم خصّصتها العامة، يقول: «قلت: هذا كلّه عامّ يجوز أن يخصّص، وتخصيص العام ليس غلطا»[4]. ثم يقول بعد أن سرد أمثلة أخرى: «أقول هذ أيضاً عامّ قد خصّصه الاستعمال»[5]. ويلجأ البغدادي إلى القياس لتسويغ بعض أمثلة التطوّر من المفردات الجديدة صيغة ودلالة. ففي مسألة «استأهل» يقول: «أقول استعماله بمعنى الاستحقاق سائغ في القياس، فيستأهل يستفعل من لفظ الأهل مثل يستأصل ويستأسد»[6] . . كما يسوّغ أمثلة أخرى بما يخرج إليه الكلام من أغراض نفسية كالتفاؤل والتعظيم. ففي مسألة «قافلة» يرى أنها تطلق على الذاهبة بطريق التفاؤل. [7] على الرغم من

(١) المصدر السابق، ص ١١٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٠.

(٣) ابن جني، الخصائص، ٢/ ٤٤٧.

(٤) البغدادي، ذيل الفصيح (ضمن كتاب الطرف الأدبية)، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٥) المصدر السابق، ص ١٠٤.

(٦) المصدر السابق، ص ١٠٦.

(٧) المصدر السابق، ص ١٠٧.

منع معظم اللغويين هذا الإطلاق، لأنّ أصل دلالة قافلة من القفول، فلا مسوّغ عندهم لتجاوز هذه الدلالة. كذلك يرى أنه أصل دلالة قافلة من القفول، فلا مسوّغ عندهم لتجاوز هذه الدلالة. كذلك يرى أنّه يقال للقائم إذا قعد جلس للتعظيم(١). ويذهب البغدادي أيضاً إلى قبول قول العامة «فطرة» في صدقة الفطر، لأنّ القياس لايدفعه(٢).

أما الخفاجي صاحب «شرح درّة الغوّاص» فالمقياس الصوابي لديه واسع، لأنّه أدخل في الاحتجاج ماسمع عن العرب دون تحديد، وإن كان شاذاً أو قليلا أو لغة لقبيلة من الأمثلة التي لم ترد في الفصيح. ومنهجه في الردّ على الحريري يقوم على التجوّز، وعلى عدم التسليم بما قاله المؤلف أصلا، ويكاد هذا المنهج يكون عاماً. ولذلك قل أن نجد مسألة وافق فيها الخفاجي المؤلف. أما المسائل التي لم يتعرّض لها فيبدو أنه لم يجد فيها دليلا يردّ به على المؤلف(٣).

والخفاجي - حين يورد الشواهد المتعدّدة - معنيّ بتوجيهها إلى مقاصده في عدم التسليم لما احتجّ به الحريري، ولذلك نراه يفتح باب التجوّز. ومن هذا الباب أنّه يسعى إلى طمس الفروق بين كلمة وأخرى حين تقترب دلالة إحداهما من الأخرى، ويعدّ ذلك من الترادف، كما أنه يرى أنّ باب التأويل واسع(٤). أما المجاز فقد استند إليه كثيراً. وعلى الرغم من أنه يميل إلى السماع ويعدّه أصلا، نراه يلجأ إلى القياس إذا ما أعوزه الدليل السماعي(٥). وثمة رأي للخفاجي على قدر كبير من الأهمية، وهو قوله في معرض ردّه على الحريري في مسألة تعريف «كافة»: «ومثاله مانحن فيه فإنّ كافة ورد عن العرب بمعنى الجميع لكنّهم استعملوه منكّرا منصوبا، وفي الناس خاصة

---

(١) ، (٢) انظر: المصدر نفسه، ص١٠٨.

(٣) انظر درة الغواص، ص ١١، وقارن بشرح الخفاجي، ص ٣٩-٤١.

(٤) انظر: الخفاجي، شرح درة الغواص، ص ٥٧، ٨٩، ١٥٢.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص ٥١.

ومقتضى الوضع أن لايلزمه ماذكر فيستعمل كما استعمل جميعا معرّفا ومنكّرا بوجوه الإعراب في الناس وغيرهم، والظاهر الجواز، لأنا لو اقتصرنا في الألفاظ على ما استعملته العرب العاربة والمستعربة حجرنا الواسع وعسر التكلّم بالعربية على من بعدهم»(١).

ويبدو للدارس أنّ الخفاجي يريد أن يجيز كلّ شيء، على الرغم من أنّ الحريري لم يخطّئ جميع مارواه من كلام الناس، بل نصّ في مواضع متعدّدة على تدرّج الاستعمال المقبول من فصيح عال، وآخر جائز لايكون صاحبه مخطئا، بل مقصّرا عن الفصيح.

تبيّن لنا من خلال ما قدّمنا في الفقرات السابقة أنّ الذين ألّفوا في لحن العامة لم يقصدوا أن يسجّلوا لنا شيئا من مظاهر تطوّر اللغة بوصفه موضوعا للدرس، بل كان همّهم هو إعادة الخارجين على الفصحى إلى المستوى الصوابي. وبإمكان الدارس أن يتابع هذا التوجّه لدى المصنّفين جميعا، سواء أكانوا متشدّدين، أم كانوا متوسّعين في معيار الخطأ والصواب. ومن الملاحظ أنّ المصنفين قد عدّوا كلّ تغيّر أو مخالفة أو انحراف عن مستوى الفصيح الصحيح لحنا مهما كان نوع التغيّر أو مجاله. فالتغيّرات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية تنضوي تحت مصطلح «اللحن» الذي يرجّح بعض الدارسين أنه كان يدلّ بداية على التغيّر الصوتي، ثم توسّعت دلالته فشمل مظاهر التغيّر اللغوي جميعا(٢).

كما يلاحظ أنّ بعض المصنّفين لم يفرّق بين اللحن والمولّد جريا على رأي معظم اللغويين الذين جعلوا جميع مظاهر التغيّر من المولّد بما في ذلك اللحن حينا، وعدّوا المولّد نوعا من اللحن حيناً آخر(٣). ومع ذلك نفترض أنّ

---

(١) المصدر السابق، ص٧٠.

(٢) انظر: حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص١١-١٢، والصالح، دراسات في فقه اللغة، ص١٢٨.

(٣) انظر: خليل، د. حلمي، المولّد، ص١٩٣، ٢٠٣، وانظر أيضا: نصّار، المعجم العربي، ٩٦/١

مظاهر المولّد صادفت قبولا لدى اللغويين لأنها كانت تلبّي حاجة لدى الدوائر العليا من الناس الذين كانوا على قدر كبير من العلم باللغة، ولأنّ المولّد يتصل بتغيّر الدلالة الذي يتدرّج ظهوره ويسارع إلى الانضمام إلى رصيد اللغة. ومن الممكن أن نفترض أيضاً أنّ المولّد كان نوعا من التطوير الواعي، ولاسيّما في مصطلحات العلوم الجديدة التي لم ينكر أحد تطوّر دلالاتها، واستخدامها في التأليف. ويعدّ في هذه المصطلحات حدود المنطق وتعريفاته، ومفهومات الفلسفة والكلام، إضافة إلى مصطلحات العلوم العربية من نحو ولغة وعروض وبلاغة وغير ذلك.

أما اللحن فهو ظاهرة انبثقت لدى العامة الذين لايحرصون على سلامة التعبير أو فصاحته، وهم الناس الذين لم يتلقّوا تعليما صارما على أيدي العلماء والمؤدبين. ويبدو أنّ إهمال الإعراب وتجاوز القواعد الصرفية، وكثرة الإبدالات الصوتية جعل العلماء يتنبّهون إلى مخالفة اللحن للعربية الفصحى مخالفة تهدّد كيانها في الصميم. ومن الملاحظ أنّ معظم أمثلة اللحن هي ممّا يتخاطب به الناس في حياتهم. وقد تضافرت عوامل كثيرة على الاتساع في اللحن لدى هؤلاء إلى أن ظهرت اللهجات العامية الدارجة.

ونشير استكمالا لبيان العلاقة بين اللحن والمولّد إلى أنّ يوهان فك صاحب المصنّف المتميّز «العربية» ضمّ مظاهر اللحن المختلفة إلى ما أسماه «العربية المولّدة». فهو يرى أنّ حملة الحريري على اللحن في «درّة الغوّاص» لم تحتدم تجاه أخطاء متفرقة من الحماقات اللغوية، أو الاستعمالات الشعبية، بل هي موجّهة إلى روح العربية المولّدة على الإطلاق[1].

وإننا على الرغم من تقديرنا جهد فك نرى أنه بالغ كثيراً في رسم صورة العربية المولّدة. فالناظر في كتابه يخال أن العربية الفصحى قد هزمت أمام لغة جديدة، هي العربية المولّدة. والأمر عندنا ليس كذلك لأن جميع المظاهر التي

(١) انظر: فك، العربية، ص٢٢٥.

حشدها فك من اللحن والعامي والأخطاء العامة والضرورات وماشاكلها لايمكن أن تلتئم في نسق واحد يشكّل لنا عربية مولدة[1]. فالعربية المولّدة كما نرى ليست إلا تيّاراً داخل العربية الفصحى جدّد شبابها، وأمدّها بطاقات غنيّة استطاعت الفصحى بها أن تواكب ركب الحضارة، وأن تكون لغة العلم والفلسفة والمنطق والطبّ والفلك وغيرها من العلوم الجديدة، إضافة إلى استيعابها مصطلحات العلوم العربية وفنونها المحدثة. والسمات التي نراها للعربية المولّدة تتمثّل في أسلوب لغوي من أساليب القول الفنية، وتطور واسع في دلالات المفردات، واستحداث مصطلحات جديدة، وتوسع في قبول الدخيل ولاسيّما في المصنفات غير الأدبية. ولايعني الإقرار بهذه السمات أن العربية الفصحى «الكلاسيكية» إنتهى أمرها وغلبتها العربية المولدة. وإنّما كان لكلّ منهما تيار يسير فيه. وليس أدلّ على ذلك من أنّ بعض الشعراء جمع الأسلوبين القديم والمولد في شعره. فأبو نواس مثلا استخدم الفصيح القديم في أداء موضوعات تضمن له رضا الخليفة، واستحسان العلماء المقرّبين إليه، على حين أنه استخدم المولّد المحدث في الموضوعات التي يعبّر بها عن ذاته ولهوه.

وعلى الرغم من تفهم فك لخصائص العربية، ودوافع العلماء إلى تبنّي المعيارية، نراه قد جعل مظهر التغيّر في سويّة واحدة، ممّا أبعده عن التفريق بين المولّد بوصفه رافداً للفصحى، والعامي الذي يختلف عن الفصحى اختلافا بيّنا ولاسيّما مايتعلق بالإعراب والصرف.

ويتابع حلمي خليل هذه المسألة حين يتصدّى لتأريخ المولد ودرسه. وإنّنا نتّفق معه حين انتهى إلى التفريق بين اللحن من جهة، والتوليد من جهة أخرى، وكلاهما يتصل بالتّغير اللغوي. فالمولد لدى حلمي خليل قريب الدلالة من التطوّر الدلالي الذي يتصل بالمفردات. «فالتوليد هو تغيّر لغوي

---

(١) انظر: خليل، المولد، ص١٩٤.

لاشك في ذلك، ولكن ليس كلّ تغير لغوي توليداً، ذلك لأنّ التغيّر اللغوي يشمل البنية اللغوية في جوانبها الصوتية أو الصرفية أو التركيبية أو الدلالية أو فيها جميعا، بينما التوليد يتّجه أساسا إلى التغيّر الدلالي وحده. . ولكنّه مع ذلك يأخذ في اعتباره التغيّرات الاشتقاقية والتركيبية بما لها من اتصال مباشر في إعطاء اللفظ أو التركيب دلالة جديدة لم تعرفها العربية القديمة. وعلى ذلك فالمولّد هو جزء من التغيّر اللغوي وليس العكس»(١).

ونجد في زاوية أخرى مايتّصل بتقويم اللحن في ضوء بعض الآراء. فرمضان عبد التواب يرى أن ماعدّه اللغويون لحنا وخطأ يعدّ تطوراً ونمواً من وجهة علم اللغة الحديث(٢). كذلك نجد كمال بشر يلوم علماء العربية القدامى لأنهم نظروا إلى «التطور الذي أصاب العربية حينئذ كما لو كان ضربا من الخطأ والانحراف يجب طرحه وإهماله. وهذا المسلك مسلك غير محمود من وجهة النظر العلمية، إذ هم بفعلتهم هذه قد أوصدوا أبواب البحث في وجه الدارسين من بعدهم. وهكذا ظلّت العربية تتغيّر وتتطوّر دون أن يسجّل هذا التطوّر أو أن يلتفت إليه أحد من الناس»(٣). أما أصحاب مصنّفات اللحن فهم ـ كما يرى كمال بشر ـ تناولوا هذا «التطور» بالدرس والمناقشة، ولكن لا على أنه تطوّر أو تغيّر، وإنّما بوصفه لحنا وخطأ(٤).

وكذلك يرى بعض الدارسين في سياق تلك المصنّفات أمرا غير سوي إذ تتحدّث عن اللحن والخطأ، ساعية إلى إعادة المتجاوزين إلى جادة الصواب(٥). فتمّام حسّان يحمّل اللغويين القدامى وزر التقصير في تسجيل التطوّر، لأنهم انطلقوا من معيار الخطأ والصواب، «ولم تكن الموجة التي

---

(١) خليل، المولد، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢) انظر: عبد التواب، لحن العامة والتطور اللغوي، ص٣٣.

(٣) بشر، دراسات في علم اللغة، ٢/ ١٢٨.

(٤) انظر: المصدر السابق، ٢/ ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٥) انظر مناقشة لبعض الآراء حول هذه الوجهة في: الداية، علم الدلالة العربي، ص٢٥٢ ـ ٢٥٣.

سمّوها شيوع اللحن في صدر الإسلام إلا واحدة من هذه الموجات التي التقى العرب فيها بالمتكلمين بلغات أجنبية، وأغلب الظن أنّ هذه الموجة لو لم تدفع العرب إلى دراسة اللغة في ذلك العصر لكانت اللغة العربية التي ندرسها الآن على صورة أخرى أحدث عهداً في التاريخ، ولكانت مصادر قواعدها أشعاراً يمنعون الآن الاحتجاج بها في النحو واللغة.»[1] ويبدو أن خلوّ العربية من التطوّر المسجّل أو المعترف به جعل بعض المستشرقين يوجّهون نقدهم إلى العلماء القدامى لأنهم لم يعتنوا الاعتناء الكافي بالكشف عن تطوّر اللغة بعد الإسلام. و الذي منعهم من ذلك - كما يقول برجشتراسر (Bergsträsser) - مداومتهم على السؤال عن الجائز في اللغة وضده وعلى المنع عن كثير من العبارات[2].

وأيّاً ماكانت هذه الآراء التي ترى في مظاهر اللحن كلّها تطوراً، وتلك التي ترى تقصير العلماء في تدوين التطوّر المعترف به، فإنّنا ننطلق في النظر إلى مظاهر اللحن من المحافظة على العربية الفصحى، وعلى الأخذ بالتطور الدلالي الذي تحرسه القواعد المعيارية. وبإمكاننا أن نحدّد أهم الأسس التي يقوم عليها منهجنا في تحليل الأمثلة التي عددناها في التطور الدلالي. وتتلخّص هذه الأسس في[3]:

١ - الاحتراز من تطبيق قوانين التطوّر المقبول على أنظمة العربية الصوتية والمعرفية والنحوية، ولاسيّما مايتّصل بالمبادىء الأساسية التي تمثّل ثبات أصوات الفصحى، وانتظام قواعد الإعراب، وتركيب الجملة، واستقرار القواعد الصرفية. ولاشك في أنّ قدرات كبرى تكمن في قواعد

---

(١) حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، ص٧٤، وانظر: ص١٧٥.

(٢) انظر: برجشتراسر، التطور النحوي للغة العربية، ص٢٠٤-٢٠٥، وانظر أيضاً: عبد التواب، لحن العامة والتطور اللغوي، ص٣١.

(٣) انظر بعض نقاط الالتقاء بين منهجنا، ومنهج عبد العزيز مطر في لحن العامة، ص٥٠ - ٥١، وكمال بشر في دراسات في علم اللغة، ٢/ ١٢٦ - ١٢٧

النحو والصرف، ممّا يبعدها عما يُتوهّم من قصور، لأنّ قواعد الجملة لاتقدّم كمّاً محدوداً من الجمل والتراكيب إن خرج عنه المتكلّم غدا مخطئاً، بل تقدم أساليب متعددة لنظم الكلام، وللمتكلّم أن يختار من بينها مايلائم غرضه ومستوى كلامه. كذلك تتّصف قواعد الصرف العربية بالحيوية الاشتقاقية مما ينأى بها عن الجمود. ومن الملاحظ أنّ كثيراً من الإمكانات الاشتقاقية القياسية لم تستوف في جميع الصيغ. وهذه الإمكانات تتيح المجال للصوغ القياسي لأصول لم تُدوّن جميع اشتقاقاتها. ومن المفيد في هذا المجال الاهتداء بما سنّته مجامع اللغة العربية في هذا العصر من طرق الاشتقاق والتعريب والتوليد والنحت وغيرها.

٢ ـ استشارة المعاجم القديمة في كلّ مايتصل بالتطور، لأن هذه المعاجم تمثل الأصول الاحتجاجية للتدوين. ولاشكّ في أن الرجوع إلى المعاجم العربية التي امتدّت على مدى زمني طويل يحلّ كثيراً من الإشكالات التي تعترض سبيل الدارس الذي يتصدّى لبحث التطور. ومن الممكن أيضاً أن تستشار المعاجم التي تابعت بعض جوانب التطوّر، كمعاجم المصطلحات المتنوعة، وبعض المصنّفات الموسوعية. وسوف يتبيّن الدارس أن قسما ممّا عدّ في اللحن له نظائر في المعاجم ويسهل ردّه إلى السماع وإن اختلفت درجته. ويبدو أنّ سبب ورود هذا النوع من الأمثلة هو نقص الاستقراء، أو قصر المستوى الصوابي على وجه من الوجوه الفصيحة. ولذلك كلّه نرى أنّ استشارة المعاجم تعيننا على تفسير بعض الأمثلة أو الحكم عليها بالإجازة أو الرفض إن شئنا.

٣ ـ التفريق بين مستويات الكلام الفصيح. وتظهر أهمية هذا التفريق حين نجد أنّ علماء العربية القدامى أغفلوا الفروق التي لابدّ من أن تلاحظ بين مستوى من الكلام وآخر. ولقد مر بنا في تضاعيف هذا الفصل أنهم حين تصدّوا للحكم على صواب الاستعمال أو خطئه، راحوا يسلكون الشعر والنثر والقرآن، وكلام الناس في حيّز واحد.

٤ ـ تخصيص الجوانب المتعلقة بالمفردات لدراسة التطوّر الدلالي وفق مناهج علم الدلالة الحديث (La Sémantique). ونحن نرى في هذا المجال أنّه كان بإمكان اللغويين القدامى إخراج هذه الجوانب من نطاق المعيارية أصلاً، لأنّ الدلالة تنافي مبدأ الاستقرار بسبب قابليتها للتأثر بالزمن وتطور المجتمع، وجوانبه الحضارية المتعددة. ومن الطبيعي أننا في هذه الجوانب نقبل من الدلالات الجديدة كل ماوافق خصائص العربية الفصحى من حيث الصيغ التي تبنى على قياس من أقيسة العربية، أو تلك التي تمتّ إلى قواعد التعريب، وإن لم تستعملها العرب[1].

وتتضمّن دراسة الجوانب الدلالية في مصنّفات اللحن المحاور التالية:

آ ـ العلاقة بين اللفظ والمعنى. وتتمّ دراسة هذه العلاقة في ضوء المواضعة والاصطلاح الذي يتعرّض لكثير من التغيرات الناتجة عن ظروف الجماعة اللغوية. وسوف تدرس الأشكال التي تبدو فيها هذه الدلالة، وأهمّها: الترادف والاشتراك والتضاد والفروق، وما يمكن أن يستخلص منها من تطور دلالي. وهناك وقفة عند الجوانب الدلالية في الأبنية والأوزان ومايتصل بالاشتقاق والثروة اللفظية.

ب ـ التطور الدلالي في معاني المفردات، ويضم مجالين أساسيّين هما: ١ ـ التطوّر ضمن المحسوسات ويتصل به مايتعلّق بالأصل الحسي للدلالة. ٢ ـ التطوّر من المعنى الحسي إلى الذهني المجرّد. ومن الملاحظ أنّ دارسي الدلالة المحدثين تبينوا أنّ المعنى يبدأ حسيا مرتبطا بالبيئة، ثم يتّسع ضمن محسوسات أخرى عن طريق المشابهة أو المجاورة أو الانتقال من مجال إلى آخر لأسباب متنوعة متشابكة يصعب على الدارس حصرها، ويمكن أن تدرس ضمن حدود الأمثلة التي تتّصل بها. أمّا التطوّر من الحسي إلى المجرّد فيمثّل مرحلة متقدّمة للنموّ اللغوي الذي يواكب تطوّر المجتمع والحضارة، ومايثيره من نشاط عقلي

---

(١) انظر آراء محمد المبارك في مسألة اللحن والأخطاء الشائعة في: فقه اللغة وخصائص العربية، ص٣٢٤ـ٣٣٩.

متنوّع، فيغدو للّغة مجال للانتقال من الدلالة على الحسّي إلى الذهنيّ المجرد. ومن الملاحظ أن هذا السبيل من سبل التطور يتسع وتتضاعف خطورته في المراحل المهمّة من حياة اللغة لما فيها من تطوّر في العلوم والثقافة.

ج-المجاز والاستعارة: ذهب كثير من علماء المعاني والنقاد المحدثين إلى أن المجاز والاستعارة قطبا التطوّر الدلالي، وأنّهما طريقان مهمّان لإنشاء المصطلحات، وإطلاق التسميات. وبإمكان الدارس أن يحدّد الجانب الذي يمسّ اللغة من المجاز الذي يمثّل حقلا درسيا تشترك فيه علوم اللغة والبلاغة، والنقد والأسلوبية. ويضمّ هذا الجانب قضايا بلى المجاز، وتحوّل الاستعارة إلى تعبير لغوي خال من الإثارة الانفعالية. ويضمّ أيضاً معظم صور المجاز المرسل، وعلاقاته المعروفة، ولاسيّما المجاورة والجزئية والكلية. ويضمّ كذلك استعارات مستمدّة من أعضاء الجسم والكون والطبيعة.

وفي ضوء علم الدلالة الحديث، والمناهج اللسانية عامة، ومع مراعاة خصائص الفصحى ومعياريتها، يمكن أن ينظر إلى مصنفات اللحن نظرة جديدة لا إفراط فيها ولا تفريط. فاختيارنا المنهجي في هذا البحث يمثّل وسطاً بين موقف الجمود المانع من التغيّر، والوقوف عند الأمثلة المنقولة نصاً من المعاجم والكتب اللغوية من جهة. وموقف الخروج على قواعد اللغة وأصول دلالاتها، وأنظمتها الأساسية من جهة أخرى.

ولاشكّ في أنّ هذا النظر يؤول إلى الإفادة من تطوّر الدلالة للكشف عن المراحل الزمنية التي تلت عصر الاحتجاج، ومالها من ارتباط بالبيئة والمجتمع حتى القرن العاشر الهجري. وسوف نعمد في الفصول التالية إلى تطبيق ماارتضيناه من منهج على ماتوافر لنا من أمثلة الدلالة، ونعقب ذلك بمحاولة لتفسير ماطرأ على الدلالة من تغيّر في إطار الزمان والمكان، ومايتصل بهما من عوامل التطوّر اللغوي.

* * *

الفصل الثاني

الدّلالة بين الدالّ والمدلول

* الدّلالة وجوانب اللغة
* العلاقات الدلاليّة
* تطبيقات في المشترك والأضداد والترادف والفروق

الفصل الثاني: الدلالة بين الدّال والمدلول

١ ـ الدلالة وجوانب اللغة :

لقد شغل البحث في أصل اللغة ودلالة ألفاظها جانباً واسعاً من النشاط اللغوي على امتداد عصور متتالية . وتشير الدراسات الحديثة إلى اهتمام القدماء بهذا البحث الذي كان مدا ر جدل ونقاش، فالهنود والإغريق والعرب تناولوا جوانب من هذا البحث الذي تركّز حول نظريتين، ترى الأولى أنّ أصل اللغة وحي إلهي، على حين تذهب الثانية إلى أن اللغة تواضع واصطلاح إنساني. وعلى الرغم من أن علماء اللغة المحدثين أخرجوا البحث في أصل اللغة ونشأتها الأولى من مباحث علم اللغة أواللسانيات[1]، فإنّ النظر في كيفية دلالة الألفاظ على معانيها، ونوع العلاقة بين اللفظ ومدلوله يبقى ذا فائدة ولاسيّما إذا اتخذ سبيلا إلى التطبيق.

ويقف مونان (Mounin) عند هذه المسألة في معرض تقويم المسائل اللغوية النظرية لدى الإغريق ، ويميّز بين وجهتي نظر متباينتين، يعبّر عن الأولى منهما أفلاطون في حواره كراتيل أو قراطليس (Cratyle) إذ يرى أنّ للألفاظ معنى لازما يتّصل بطبيعتها الذاتية، فالكلمات تتطابق ومسمّياتها أي الأشياء التي تدلّ عليها[2]. ويعبّر عن الوجهة الثانية أرسطو الذي يذهب إلى أنّ للألفاظ معنى اصطلاحيا ناجما عن اتفاق أو تراض بين البشر[3].

---

(١) انظر: مونان، جورج، تاريخ علم اللغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين، ترجمة د. بدر الدين القاسم، ص١٦ .

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٩١، وغازي، د. يوسف، مدخل إلى الألسنية، ص٨٠.

(٣) انظر: مونان، تاريخ علم اللغة، ص٩١، وانظر رأيا مماثلا للهنود في مونان أيضا، ص٦٩ .

ويرصد مونان آراء أخرى كثيرة عبر تاريخ اللغة لدى الشعوب القديمة. ويبدو من خلال تلك الآراء ميل إلى الاعتقاد بأنّ مصدر اللغة وحي إلهي أو عطاء أسطوري. غير أنّ هذا لايعني أنّ النظر في دلالة الألفاظ على المعاني قد توقّف عند حدود معيّنة يفرضها ذلك الاعتقاد، بل نجد على العكس من ذلك نظرات موضوعية يقرب بعضها من المفاهيم الحديثة. ومع أنّ تتبّع هذه النظرات ومايماثلها في تاريخ علم اللغة لايخلو من فائدة، فهي لاتشكّل مطلقاً فرضيّات أساسيّة للبحث المنظّم[1].

ويجد الدارس في التراث اللغوي العربي غنى وتشعّبا على الرغم مما داخله من تأثيرات المنطق والفلسفة وعلم الكلام. ومايهمّنا هنا هو مايتصل بالجانب الدلالي ولاسيّما مسألة البحث في دلالة الألفاظ ومجال تطورها في ضوء ما انتهى إليه اللغويون القدامى من نظرات.

ويلخص السيوطي (ت ٩١١هـ) في كتابه «المزهر» أهمّ الآراء التي تدوولت في هذه المسألة، ويقول: «الألفاظ إما أن تدلّ على المعاني بذواتها، أوبوضع الله إياها، أو بوضع الناس، أو بكون البعض بوضع الله والباقي بوضع الناس. والأول مذهب عبّاد بن سليمان والثاني مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وابن فورك. والثالث مذهب أبي هاشم، وأما الرابع: فإما أن يكون الابتداء من الناس والتتمة من الله، وهو مذهب قوم. أو الابتداء من الله والتتمة من الناس، وهو مذهب الأستاذ أبي إسحق الإسفرايني. والمحققون متوقفون في الكل، إلا في مذهب عبّاد. ودليل فساده أنّ اللفظ لو دلّ بالذات لفهم كل واحد منهم كلّ اللغات..».

والحقّ أنّ البيئة التي أنضجت هذا الدرس هي بيئة المعتزلة الذين أهّلتهم ثقافتهم العقلية لبحث القضايا الدينية واللغوية بحثا عميقا. وقد انتهى المعتزلة

---

(١) انظر: مونان، ص٧٠، وانظر: إسلام، د. عزمي، مفهوم المعنى، ص٢٨-٤٠

(٢) السيوطي، المزهر، ١/١٦، وانظر المسألة بتمامها، ١/٨-٣٠

في هذا المجال إلى عدّ المواضعة اصطلاحا قام به البشر ابتداء. ومن المفيد الإشارة إلى بعض الآراء التي عبرت عن هذه الوجهة لدى ابن جني (ت٣٩٢هـ)، والقاضي عبد الجبار الأسد آبادي (ت ٤١٥هـ)، والإمام عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ).

فاللغوي العبقري ابن جني يميل إلى أنّ اللغة تواضع واصطلاح بين البشر وليست وحيا وتوقيفا. غير أنه حين يتعمّق أسرار اللغة العربية يجد في نفسه ما يملك عليه جانب الفكر حتى يكاد يطمح به أمام غلوة السحر، فيقوى في نفسه اعتقاد كونها توقيفا من الله وأنّها وحي(١). أما القاضي عبد الجبار فيحلّل علاقة الاسم بالمسمّى على نحو دقيق، ويرى أنّ حقيقة الحروف لاتتعلق بالمسمّى لشيء يرجع إليه كتعلّق العلم والقدرة بما يتعلّقان به فلابد من أمر آخر يوجب تعلقه بالمسمّى، وليس هناك مايوجب ذلك فيه سوى القصد والإرادة(٢). ويثبت الإمام عبد القاهر في هذا المجال قانونا لغويا انتظرت الدراسات مايقارب عشرة قرون ليصاغ على يد اللغوي سوسير في مطلع القرن العشرين، وهو اعتباطية الألفاظ وقيمتها العرفية الاجتماعية. لأن أشكال الكلمات - لدى عبد القاهر - ليست بدالة على شيء ولاترتبط في هيئتها وأصواتها بمدلولاتها وإنما يتمّ الربط بين هذه الأشكال اللغوية وماتدلّ عليه بالتفاهم الاجتماعي(٣). ويعبّر الجرجاني عن هذا بقوله: «وذلك أنّ نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط. وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتف في ذلك رسما من العقل اقتضى أن يتحرّى في نظمه لها

---

(١) انظر: ابن جني، الخصائص، ١/ ٤٧.

(٢) انظر: المسدّي، د. عبد السلام، «اللسانيات العربية والاصطلاح اللغوي»، مجلة الحياة الثقافية، تونس، العدد ١٦/ ١٧، ١٩٨١م، ص١٤، وانظر له أيضا: التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص١٠٧ ومايليها.

(٣) انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق د. رضوان الداية ود. فايز الداية، ص١٢ (من المقدمة).

ماتحرّاه. فلو أن واضع اللغة كان قد قال «ربض» مكان ضرب لما كان في ذلك مايؤدي إلى فساد. »[1]

ولابدّ من الإشارة في هذا السياق إلى واحد من أهمّ القائلين بالتوقيف، هو ابن فارس (ت ٣٩٥هـ)، إذ من الأهمية بمكان التوقف عند حجج ابن فارس التي استمدّها من تاريخ اللغة، فهو، إضافة إلى احتجاجه بالآية القرآنية «وعلّم آدم الأسماء كلّها»[2]، يسوق أدلّة لها خطرها ولاسيّما حين تؤخذ قضية التطوّر اللغوي في الاعتبار. ففي حديثه عن التوقيف يذهب إلى أن اللغة لم تأت جملة واحدة وفي زمان واحد، بل وقّف الله تعالى آدم ثمّ الأنبياء من بعده ماشاء أن يعلّمهم، حتى انتهى الأمر إلى الرسول محمّد صلّى الله عليه وسلم فآتاه الله من ذلك مالم يؤته أحدا قبله. ثم قرّ الأمر ـ كما يقول ابن فارس قراره، فلا نعلم لغة من بعده حدثت. فإن تعمّل اليوم لذلك متعمّل وجد من نقّاد العلم من ينفيه ويرده. ويضيف إلى ذلك أمرين آخرين هما: أنه لم يبلغه أنّ قوما من العرب في زمان قريب من زمنه أجمعوا على تسمية شيء مصطلحين عليه، ليكون الاستدلال بذلك على اصطلاح سابق. وأنّ ماروي عن الصحابة ـ وهم البلغاء والفصحاء ـ لايشير إلى أنهم اصطلحوا إلى اختراع لغة أو إحداث لفظة لم تتقدّمهم[3]. وفي «المزهر» آراء أخرى لأهل الأصول وبعض اللغويين تدلّ على غلوّ بعيد في النظر إلى اللغة مفردات وتراكيب على أنّها متوقفة على مانقل عن العرب لأنّ العرب حجرت في التراكيب كما حجرت في المفردات[4]. ومن الملاحظ ـ ههنا ـ أنّ معظم أهل التوقيف ذهبوا إلى الرجم بالغيب، إذ مضوا في التاريخ صعدا إلى نوح وآدم، بل إلى مخلوقات سبقت آدم وذريته ويحار الدارس في الجمّ الغفير من

---

(١) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٤٢.

(٢) البقرة، آية: ٣١.

(٣) انظر: ابن فارس، الصاحبي، ص٣٣ ـ ٣٤، والسيوطي، المزهر، ١/٨ ـ ١٠.

(٤) انظر: السيوطي، المزهر، ١/ ٤٠ وانظر أيضاً إشارة أخرى، ١/ ٤٢٩.

الأخبار والأحاديث التي ساقها هؤلاء لإثبات آرائهم التي اتسمت بالجزم المستمدّ من حرمة الشواهد الدينية(١).

ولعلّ من المفيد أن نستذكر ما كنا وقفنا عنده في درس المعيارية من أثر الدين في تشكيل معيار الخطأ والصواب، وما اتصل بذلك من النظر إلى اللحن على أنه ضلال يستحقّ مرتكبه التضييق في الرزق والاستغفار ممّا وقع فيه. ونضيف هنا أنّ النظرة التوقيفية أسهمت أيضا في تشكيل المعيارية وحجر التطور اللغوي أيّا كان مجاله. وفي الآراء التي نقلنا بعضها عن أصحاب التوقيف مايدلّ على ذلك دلالة واضحة.

ولاشكّ في أنّ هذه القضية دقيقة وذات اتجاهات متشعّبة، ولذلك يبدو من غير المفيد جمع الموروث اللغوي حول جوانب القضية، أو نقده، لأنّ البحث لايتّسع له وهو متّجه إلى التطبيق أصلا. أما الجانب الذي نسعى إلى تنويره فهو ملامح الدلالة بين اللفظ والمعنى، أو مايعرف في اللسانيات الحديثة بالرمز اللغوي (Signe)، وحدّاه الأساسيّان: الدال (Signifiant) والمدلول (Signifié).

ويرجع الفضل في صياغة نظرية الرمز اللغوي ودلالته إلى اللغوي سوسير الذي أثرت نظراته في تطوّر الدرس اللغوي الحديث. وقد ذهب سوسير إلى اعتباطية الدلالة، أي أن العلاقة بين الدال والمدلول غير معلّلة، بل هي كيفية اعتباطية (L'arbitraire du signe). (٢) ويفسر اللغوي بنفينست (E. Benvenist) هذه العلاقة مستدركا على سوسير مايتصل بمجال الاعتباطية. فهو يرى في هذا الصدد أن الدال والمدلول يتصفان بصلة الإلزام،

---

(١) انظر المصدر السابق، ١/ ٢٥-٣٠، وانظر: دمشقية، د. عفيف، «اللغة وباب الاجتهاد»، «مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٠/ ٣١، ١٩٨٤، ص٢٩-٣٦.

(٢) انظر: سوسر، محاضرات في الألسنية العامة، ص ٨٩-٩٢، وايلوار، مدخل إلى اللسانيات، ترجمة د. بدر الدين القاسم، ص٥٧-٦٠، وموتان، علم اللغة في القرن العشرين، ص ٥٠-٥١، وعمر، د. أحمد مختار، علم الدلالة، ص ٥٤-٥٥

فلا يقع بينهما الاعتباط، بل بين الرمز اللغوي «دال ومدلول» ومايشير إليه من أشياء وأفكار. ومن الواضح أن هذا التحليل يستند إلى أنّ بناء المعنى قائم على علاقة مثلثة بين: الدال، والمدلول، والمرجع (Référent). (١)

وبإمكان الدارس أن يستنتج من كلام بنفينست وجود ثنائيتين، الأولى بين الرمز بحدّيّة: الدال والمدلول من جهة والمرجع أي الواقع غير اللغوي من جهة أخرى.

ويبدو أن الدارسين يتفقون على أن العلاقة هنا اعتباطية إذ ليس هناك مايعلّل ربط كلمة «فرس» بالحيوان الذي تشير إليه، وقد كان من الممكن أن يدعى باسم آخر، ومما يدلّ على هذه الاعتباطية دلالة واضحة اختلاف الرموز الدالة على أشياء واحدة باختلاف اللغات في المواضعة. والثانية بين الدال والمدلول وهما حدّا الرمز اللغوي فالدال هو الصورة الصوتية، والمدلول هو الصورة المفهومية. «ولاشك في أنّ طبيعة هذه الثناية هي الأكثر تعقيداً، إذ إنّها شكلت مادة لتأويلات عديدة لم يكن تفسير سوسور الغامض بعيدا عنها فبعضهم اعتبر أنّ الاعتباطية التي تحكم علاقة العلامة - الرمز - بالمرجع، تحكم أيضاً علاقة الدال بالمدلول، أما بعضهم الآخر وعلى رأسهم بنفينست فيرى أن الاعتباطية التي ظهرت في علاقة العلامة بالمرجع لايمكن نقلها إلى ثنائية الدال/ المدلول ذات العلاقة المعلّلة..»(٢)

ومهما يكن من أمر فإننا نجتهد لبيان مجال الاعتباطية في الدلالة اللغوية. فالدلالة ترتكز أساساً إلى الاعتباط الذي يكوّن الربط الدلالي ابتداء. غير أنّ الدال حين يتداول وهو مرتبط بالمدلول الذي تواضع عليه

---

(١) انظر: مونان، علم اللغة في القرن العشرين، ص ٥٤ـ٥٥، وإيلوار، مدخل الى اللسانيات، ص ٥٩ـ٦٠، وشريم، د. جوزيف، «التعيين والتضمين في علم الدلالة»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١٨/ ١٩، ١٩٨٢، ص٧٨

(٢) دوروليان، جورج، «بحثاً عن وجهي سوسور»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٠/ ٣١، ١٩٨٤، ص١٢٤

الناس، يغدو على لسان المتكلم وفي أذن السامع قائما مقام المسمّى المدلول عليه في الذهن، وفي عالم الوجود الفعلي، ويرتفع بذلك حاجز الاعتباط[1]. ومن المؤكد أنّ الدال لايدلّ على مدلوله لأمر راجع إليه في ذاته، أو لعلاقة طبيعية تربط أحدهما بالآخر، بل يكون مفيداً بالمواضعة (Convention) التي تمثل عقداً (Contrat) بين أفراد الجماعة اللغوية، وهو عقد اجتماعي يقصد به التواضع الضمني على أنماط اللغة في دلالات الألفاظ، وما يتركب منها من أنظمة[2]. ويقوم هذا العقد على القصد الذي يمثّل مظهر الإرادة الواعية في ربط الدوال بمدلولاتها في اللغة. كذلك يكون للزمن تأثير حاسم في الاطراد والتواتر اللذين يعملان على استقرار الاقتران الدلالي. ويبدو أنّ النظر إلى عامل الزمن الذي يؤدي إلى ذلك الارتباط بين الدال والمدلول، يوهم بوجود صلة واجبة أو ملزمة بين ذينك الحدّين.

وإن النظر في طبيعة المواضعة التي وصفناها يسمح لنا أن نجيز تطوّر الدلالة لتغيّر المواضعة وفق ماتمليه الظروف المستجدة في حياة الجماعة اللغوية. فالتواضع الاجتماعي عرضة للتغيير لأنّ حاجات المجتمع وظروفه متجدّدة، ولذلك تبدو حاجة مابعد فترة من الزمن غائبة عن المجالات الحيوية للمجتمع، على حين تظهر حاجات أخرى لم يكن للمجتمع عهد بها من قبل. ومن الملاحظ أن هذا التغير الاجتماعي يؤدي عادة إلى خلخلة استقرار المخزون اللغوي المتواضع عليه، ويؤول بعدئذ إلى تطلّع إلى الوفاء بمطالب التعبير اللغوي الجديد.

* * *

إنّ موضوع الدلالة لايقتصر على المسائل التي تتصل بدلالة الألفاظ، بل يشمل كلّ مايمتّ إلى «المعنى» بصلة في جميع جوانب اللغة: الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية. فعلم الدلالة ـ كما يرى كثير من الدارسين ـ

(١) انظر: المسدي، د. عبد السلام «اللسانيات والاصطلاح»، ص ١٢ ـ ١٣

(٢) نظر: شاهين، د. عبد الصبور، في علم اللغة العام، ص٤٤

مسؤول عن دراسة الدلالة في مستويات التحليل اللغوي كافة. ولابدّ من الإشارة ههنا إلى أن استخدام مصطلحي: معنى ودلالة لا يشير إلى فروق واضحة بينها[1]. وعلى الرغم من ذلك فإن استخدام مصطلح دلالة للتعبير عن مجموع الوظائف المعنوية في سياق معيّن هو مانفضله.

ويلاحظ أحد الدارسين في هذا المجال أنّ مصطلح «معنى» أعم وأشمل من مصطلح «دلالة» لأن هذا المصطلح يختصّ بالألفاظ وحدها، على حين أنّ «المعنى» يمكن أن يكون للفظ كما يمكن أن يكون للعبارة أو للجملة، ولايكون مقصوراً بالضرورة على الألفاظ وحدها[2]. وممن يذهب هذا المذهب في توسيع مصطلح «معنى» تمّام حسّان في كتابه «اللغة العربية معناها ومبناها». وهو يقول في هذا الصدد: إنّ المعنى على مستوى النظام الصوتي والنظام الصرفي والنظام النحوي هو معنى وظيفي أي أنّ مايسمّى المعنى على هذا المستوى هو في الواقع وظيفة المبنى التحليلي، ثم يأتي معنى الكلمة المفردة (المعنى المعجمي) ومايكون بمجموع هذين المعنيين مضافا إليهما القرينة الاجتماعية الكبرى التي نرتضي له ا اصطلاح البلاغيين «المقام» (Context of Situation) وكلّ ذلك يصنع (المعنى الدلالي)[3] ومن الملاحظ أن تمام حسّان يجعل «المعنى الدلالي» محصلة للمعنى المقالي: الصوتي والصرفي والنحوي، والمعنى المعجمي، والسياق اللغوي والمقام الذي يشمل القرائن الحالية أي ظروف أداء المقال.

ونجد بالمقابل دارساً آخر هو إبراهيم أنيس يذهب إلى اعتماد مصطلح «دلالة» للتعبير عن معاني الجوانب اللغوية: الصوتية والصرفية، والنحوية،

---

(١) انظر: إسلام، د. عزمي، مفهوم المعنى، ص ٢٥

(٢) انظر: المصدر السابق، الموضع نفسه.

(٣) حسان، د. تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، ص ١٨٢، وانظر: ص٣٣٩، وقارن بأولمان، دور الكلمة في اللغة، ص ٦٦ ـ ٦٧، وحجازي، د. محمود فهمي، المعجمات الحديثة، ص ٥٠ ـ ٥١.

والمعجمية[1]. ومهما يكن من أمر فإنّنا لا نجد بأساً في استعمال كلا المصطلحين: معنى ودلالة للتعبير عن الوظائف اللغوية كافة، مع تأكيد ماذهبنا إليه من تفضيل مصطلح «دلالة» لوصف مجموع ماتؤديه جوانب اللغة من وظائف في سياق الكلام.

والخلاصة التي نسعى إلى الانتهاء إليها وتبنّيها هي أنّ دلالة الحدث اللغوي الكاملة لايمكن أن تقتصر على المعاني المعجمية أو أي جانب آخر من جوانب اللغة منفرداً عن سائر الجوانب، لأنّ من القصور أن نعدّ هذه الجوانب وحدات مستقلة يقوم كلّ منها بذاته.

فالجانب الصوتي يضمّ معاني تستفاد من «النبر» و«النغمة» الصوتية التي تؤدي إلى تبدلات دلالية قد تنقل الكلمة المنطوقة من المدح إلى الذمّ أو من الجدّ إلى الهزل.. كذلك تظهر هنا معان تستمدّ من الأصوات اللغوية نفسها. وقد أولع ابن جني بهذا النوع من الدلالة حتى قال بأن أصل اللغة جاء من محاكاة أصوات الطبيعة[2]. وقد قاد إعجاب ابن جني بملاحظات أبداها الخليل وسيبويه من هذا القبيل إلى بسط الموضوع والتوسّع فيه إلى مدى بعيد. فهو ينسب إلى الأصوات المفردة معاني خاصة فالخضم لأكل الرطب، والقضم للصلب مثلاً، والشين في شدّ الحبل تشبّه بالصوت أول انجذاب الحبل قبل استحكام العقد.. والحق أنّ معظم الدارسين المحدثين ينكرون هذه المناسبة لأنّ الأصوات لاتستقلّ بدلالة خاصة من حيث هي أصوات مفردة[3]. وما هذه المعاني التي استقراها ابن جني إلا ظلال معان مكتسبة ولا صلة لها بأيّ مناسبة بين الصوت والمعنى.

---

(١) انظر: أنيس، د. إبراهيم، دلالة الألفاظ، ص ٤٦-٥١.

(٢) انظر: ابن جني، الخصائص، ١/٤٦-٤٧.

(٣) انظر: ابن جني، الخصائص، ٢/ ١٥٧، ١٦٣، من باب «إمساس الألفاظ أشباه المعاني»، وانظر رأي د. صبحي الصالح المؤيد لابن جني في: دراسات في فقه اللغة، ص١٥١، وانظر أيضاً مناقشة د. عبده الراجحي له في: فقه اللغة في الكتب العربية، ص٦٨-٦٩.

والجانب الصرفي من أوضح جوانب الدلالة المستفادة من الصيغ والأبنية. ومن الملاحظ أنّ جهود القدماء كانت في هذا المجال موفقة. وأوضح الأدلة على ذلك مابحثوه في معاني صيغ الزوائد وحروف الزيادة وعلاقتها بالأبنية وصيغ المبالغة والأسماء المشتقة وأبنية التصغير والتأنيث وغير ذلك. وسوف تكون لنا وقفة متأنية عند هذا الجانب لتحليل كثير من أمثلة اللحن المتصلة بالدلالة الصرفية والاشتقاق، وما يتصل بالثروة اللفظية من مشكلات دلالية.

أما الجانب النحوي فيتصل بالسياق النظمي (Syntagmatique) الذي يدخل فيه كلّ مايربط بين كلمتين أو أكثر في سياق لغوي، إضافة إلى أنماط الجمل المعروفة، والأدوات ذوات المواقع الدالة على معان نحوية. ومن الملاحظ أن بعض الدارسين المحدثين يبالغون في تأكيد هذه الدلالة، إذ يرون أنها هي التي تعطي الكلمة دلالتها، وليس المعجم.

والجانب المعجمي أقرب الجوانب جميعا إلى الدلالة الاجتماعية، لأن المفردات ودلالتها لا تدوّن في المعجم إلا بعد اتفاق اجتماعي يقوم على المواضعة والعرف. وتمثّل هذه الدلالة نقطة البدء للدلالات الأخرى التي تضيف إليها ماتكتسبه من معان تتصل بالاستعمال إضافة إلى معاني الصيغ والمواقع السياقية. ومن الجدير بالذكر أن بعض المناهج الحديثة تذهب إلى قطع الصلة بالمعاني التي استقرّت في المعاجم، لأن الكلمة - كما ترى هذه المناهج - لا معنى لها ولا قيمة إذا أخذت منعزلة عن السياق اللغوي والمقام الاجتماعي. والحق أنّ النظر إلى هذا الأمر ينبغي أن يكون متوارياً لأنّ المعنى المعجمي - على الرغم من تعدده أو عمومه - يمثل النويّات المعنوية التي تدخل في بناء كلّ جانب من جوانب الدلالة.

* * *

٢ ـ العلاقات الدلالية :

تعدّ نظرية العلاقات الدلالية من أسس علم الدلالة الحديث الذي وجّه الأنظار إلى درس المفردات ضمن المجالات الدلالية . «وتقوم هذه النظرية على أساس أنّ معنى الكلمة هو محصّلة علاقاتها بالكلمات الأخرى في نفس المجال الدلالي . أو هو ـ كما يقول أولمان (Ullmann) – مكانها في نظام من العلاقات التي تربطها بكلمات أخرى في المادة اللغوية»[١] . والعلاقات التي تتصل بتعدّد المفردات أو تعدّد معانيها متنوعة ، وتمثّل مباحث الترادف والاشتراك والأضداد ـ وهي من المباحث القديمة ـ أهمّ تلك العلاقات أو الظواهر .

ومن الملاحظ أنّ هذه الظواهر اللغوية حظيت بالاهتمام الواسع قديما وحديثا ، مع اختلاف بين النظر الكلي والجزئي . فالمباحث القديمة في اللغة والدلالة اتسمت بالتشعّب وتداخل اللغة والفلسفة والمنطق في اشتجار آل غالبا إلى التنظير والتعقيد . أما أهمية المناهج الحديثة فتبرز في إعطاء تلك المباحث الصفة المنهجية القائمة على تصورّ كلّي للنشاط اللغوي . ومهما يكن من أمر فإن وجهتنا في هذا البحث تطبيقية في الأساس ، ولذلك تبدو متابعتنا للمسائل النظرية محدودة ، ولا تتجاوز كونها مفاتيح للدرس التطبيقي .

ولابدّ من الإشارة في مفتتح حديثنا عن هذه العلاقات إلى ما انتهى إليه القدماء من تبيّن حالات وقوع اللفظ على المعنى أو الاسم على المسمّى . «فمنه اختلاف اللفظ والمعنى ، وهو الأكثر والأشهر ، مثل رجل وفرس وسيف ورمح . ومنه اختلاف اللفظ واتفاق المعنى ، كقولنا : سيف ، وعضب ، وليث ، وأسد . . ومنه اتفاق اللفظ واختلاف المعنى ، كقولنا : عين الماء وعين المال وعين الركية وعين الميزان»[٢] .

---

(١) مدكور ، د. عاطف ، علم اللغة بين القديم والحديث ، ، ص ٢١٧ .

(٢) السيوطي . المزهر ، ١/ ٣٨٩ ، وانظر : ١/ ٣٦٨ـ٣٦٩ ، وانظر : ابن فارس ، الصاحبي ، ص ٩٦ـ٩٧ .

ويورد السيوطي تعريفات محدّدة لهذه الحالات، فالترادف يدلّ على «الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد»، والاشتراك هو «اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة. . » أما الأضداد فهي نوع من المشترك لأن «المشترك يقع على شيئين ضدين وعلى مختلفين غير ضدين، فما يقع على الضدين كالجون وجلل، ومايقع على مختلفين غير ضدين كالعين»[1]. ويلحق السيوطي بهذه الأنواع التي خصّص لها فصولاً في «مزهره» أنواعا أخرى هي في صميم هذا البحث. من ذلك «معرفة العام والخاص» ومايتصل بهما من جوانب الاستعمال[2]. ومن ذلك أيضا «معرفة المطلق والمقيّد» وهو باب الأسماء التي لاتكون إلا باجتماع صفات، وأقلها ثنتان، كالمائدة إذ لايقال لها مائدة حتى يكون عليها طعام، وإلا فاسمها خوان، والكأس لاتكون كأساً حتى يكون فيها شراب وإلا فهو قدح أو كوب[3]. .

ونقف بعد هذه الإطافة السريعة عند جوانب من العلاقات الدلالية التي نتخذها مدخلا للقسم التطبيقي الذي تتابع فقراته لاحقا. فمن هذه الجوانب الدلالية: الترادف والاشتراك، والأضداد، والفروق، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد.

أ - ففي مبحث الترادف نلاحظ تباين المواقف التي يمكن ردّها إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة، يذهب أحدها إلى قبول الترادف بإطلاق من غير التفات إلى ماقد يكون من فروق بين كلمة وأخرى في الدلالة على هذا المعنى الذي وقع الترادف فيه. ويقابل هذا الاتجاه اتجاه ثان ينكر وقوع الترادف، لأنّ الترادف لايقع بسبب الفروق التي تلحظ بين معنى هذا اللفظ ومعنى ذاك. أما الاتجاه الثالث فيقرّ بالترادف لكنه لايتّسع فيه[4].

---

(١) السيوطي، المزهر، ١/ ٤٠٢، ٣٦٩، ٣٨٧ على التوالي.

(٢) انظر: المصدر السابق، ١/ ٤٢٦.

(٣) انظر: المصدر السابق، ١/ ٤٤٩.

(٤) انظر: السيوطي، المزهر، ١/ ٤٠٢ وما يليها، وعمر، د. أحمد مختار، علم الدلالة، ص٢١٥، ومايليها.

وإذا ماتجاوزنا تعسّف أنصار الاتجاهين الأول والثاني فإننا نجد أنّ الإقرار بالترادف - كما فعل أصحاب الاتجاه الأخير - هو مانميل إليه، مع احتراز من الزعم بوجود التماثل التام في جميع السياقات. فالترادف التام نادر الوقوع - كما يقول أولمان -[1] وإذا ماوقع فإنه تظهر بالتدريج فروق معنوية دقيقة تجعل كلّ لفظ يستقلّ بجانب من الجوانب المختلفة للمدلول الواحد. كذلك يظهر تطبيق شروط المستوى اللغوي والزمن والسياق والمقام أنّ من غير الممكن استعمال المترادفات في كلّ سياق دون أن يكون ثمة فرق. وإذا كان ظهور المترادفات يرجع لأسباب متعدّدة، فإنّ الاستعمال الواسع يعمل على فكّ علاقة الترادف بين مجموعة من الكلمات إذ تظهر الفروق نتيجة تباين السياقات، وهكذا تتخذ المسألة شكلا يقرب من الدور، وللتطوّر الدلالي تأثير واضح في كلتا الوجهتين، ففي الأولى وهي التي تكون من أسباب وقوع الترادف، نجد أنّ سبل التطوّر الدلالي المعروفةمن التخصيص والتعميم والنقل والمجاز تعمل عملها لإضافة مترادفات جديدة. فالتطور الذي حدث لكلمة «الوغى» جعلها ترادف كلمة «الحرب» والوغى أصلا اختلاط الأصوات في الحرب. وفي الوجهة الثانية نجد أنّ استعمال واحد من المترادفات في سياقات معينة ولأمد زمني مؤثر، يفضي إلى اخراجه من نطاق الترادف، واستقلاله بمعنى مخصوص. من ذلك أنّ استعمال كلمة «الشاة» للدلالة على الضائنة فحسب[2] أخرجها من كونها مرادفة لكلمة «البقرة» في الدلالة على البقرة الوحشية.

وإضافة إلى مارأينا من أثر التطوّر الدلالي في مبحث الترادف نجد أنّ أسبابا أخرى تؤدي إلى إيجاد مترادفات. من ذلك مايتصل بطرق الشرح والتفسير التي تكتفي بالمعنى التقريبي، فيكون من ذلك ترادف بين كلمات متقاربة الدلالة. كذلك نجد أنّ الاستعارة من اللغات الأجنبية قد تؤدي إلى ترادف

---

(١) انظر: أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص ٩٧، وانظر ص٩٨-١٠٣ وص١٠٤-١١٢

(٢) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص٢٠٩.

بين كلمات بعضها أصيل، والآخر دخيل. ومن هذه الاستعارة مايكون بين لهجة من لهجات اللغة وأخرى، أو بين مستوى من الكلام وآخر. وبالاستناد إلى ملاحظة هذا النوع الأخير، يمكن تفسير كثير من حالات الترادف الواردة في العربية الفصحى، لأنها دونّت أصلا من قبائل متعدّدة[1].

ويبدو أنّ فوائد الترادف ضئيلة ولاتكاد تذكر أمام مايسبّبه من أخطار تهدّد الوظيفة الإبلاغية القائمة على أمن اللبس. فالترادف يفضي إلى عدم تحديد المعنى المقصود بدقة من بين مجموعة من الكلمات التي قد تتوالى من غير تدقيق. كما يؤول استعمال المترادفات في الأسلوب الأدبي إلى تنويع مصطنع يقوم على الحشو والزيادة اللفظية. كذلك يؤدي الترادف في المجال الفكري إلى صعوبة التحديد والتدقيق ممّا يجرّ إلى فوضى في المصطلحات واضطراب في المفاهيم.

ب- أما المشترك فقد لقي عناية اللغويين والفلاسفة الذين ناقشوا عددا مّن المسائل اللغوية في إطار بحث «العبارة» المنطقي. ويبدو أنّ أكثر اللغويين أقروا بإمكان وقوعه لأسباب متعددة[2]. أما المنكرون فقد رأوا أنّ وقوع المشترك مخالف للحكمة والصواب، فلا يجوز عندهم أن يوضع لفظ واحد للدلالة على معنيين مختلفين لما في ذلك من تعمية. ومن الملاحظ أنّ هؤلاء ردّوا كثيراً من أمثلة المشترك إلى اختلاف اللهجات، كما ردّوا أمثلة أخرى إلى المجاز الذي يبقي على ملمح مشترك بين الدلالات. والمشترك إن وقع عند هؤلاء فمن النوع الذي لايمكن أن يلمح فيه المرء أيّ صلة بين معنى وآخر، كأن يقال إن كلمة «الخال» تدلّ على الشامة في الوجه، وعلى الأكمة الصغيرة، كما أنّ «الخال» أخو الأم[3].

---

(١) انظر إشارة ابن جني إلى ذلك في الخصائص، ١/ ٣٧٠-٣٧٤، وانظر: السيوطي، المزهر، ١/ ٤٠٣.

(٢) انظر: السيوطي، المزهر، ١/ ٣٦٩.

(٣) انظر: أنيس، د. إبراهيم، دلالة الألفاظ، ص٢١٤، وانظر تعقيب د. أحمد مختار عمر على تشدّد أنيس في: علم الدلالة، ص١٧٧-١٧٩

ويفرّق الفلاسفة حين يتناولون هذه المسألة بين ثلاثة مصطلحات هي: «المشترك»، وهو عندهم ماوقع الاشتراك فيه أصلا أي أول ماوضع. «والمنقول» هو الاسم الذي نقل عن موضوعه إلى معنى آخر، وجعل له اسما ثابتاً. ويلاحظ هنا أنّ وقوع الاسم على أحد المعاني أقدم مع أنّ المتأخر مسمّى به على الحقيقة، نحو كلمة «كافر» في دلالتها على الزارع وغير المؤمن و«الصلاة» في دلالتها على الدعاء وعلى الشعيرة المعروفة في الدين. أما «المستعار» فهو الذي أخذ للشيء من غيره من غير أن ينقل في اللغة، كقولنا إنّ الأرض «أم» للبشر[1]. ويلاحظ الغزالي (ت٥٠٥هـ) أنّ المنقول يستعمل في العلوم كلها لمسيس الحاجة إليه إذ واضع اللغة لمّا لم يتحقق عنده جميع المعاني لم يفردها بالأسامي فاضطر غيره إلى النقل. فالجوهر وضعه واضع اللغة لحجر يعرفه الصيرفي، والمتكلم نقله إلى معنى حصله في نفسه وهو أحد أقسام الموجودات وهذا ممّا يكثر استعماله في العلوم والصناعات[2].

والحقّ أن القول بإمكان الاشتراك في الأصل ممّا لايقوم على دليل، ولذلك نرى أن معظم الذين أقرّوا بالمشترك يشترطون كونه من واضعين مختلفين بأن يضع أحدهما لفظا لمعنى ثم يضعه الثاني لمعنى آخر ويشتهر ذلك اللفظ الواحد بين الطائفتين في الدلالة على المعنيين، وهذا على أن اللغات غير توقيفية[3]. ومن هذا ماذكره اللغويون تحت عنوان «المشترك بالنسبة إلى لغتين»، فكلمة «الألفت» في كلام قيس: الأحمق، وفي كلام تميم: الأعسر[4].

ومع الإقرار بإمكان هذا الاشتراك في حالات تتصل باللهجات فإنّ العامل الأقوى في إيجاد المشترك هو تطور دلالة الكلمة في أثناء الاستعمال المتعدّد في سياقات مختلفة، وفي أزمنة متلاحقة. فالتطوّر الدلالي الذي

---

(١) انظر: الداية، د. فايز، علم الدلالة العربي، ص٧٨-٨١.

(٢) انظر: الغزالي، معيار العلم، ص ٨٦-٨٧، نقلا عن المصدر السابق.

(٣) انظر: السيوطي، المزهر، ١/ ٣٦٩.

(٤) انظر: المصدر السابق، ١/ ٣٨١.

رأيناه سببا من أسباب وقوع الترادف، يظهر في هذا المجال بوصفه السبب الرئيس في إيجاد الدلالات المتعدّدة للمشترك. فالأكثرون ـ كما يقول السيوطي ـ على أنه «واقع لنقل أهل اللغة ذلك في كثير من الألفاظ، ومن الناس من أوجب وقوعه. قال: لأنّ المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية فإذا وزّع لزم الاشتراك»[1]. ومن الآراء التي وفّق إليها القدماء مانقله السيوطي عن ابن درستويه من كون اختصار الكلام أي تغيّر الصيغة سببا لورود المشترك. وابن درستويه ينكر وقوع الاشتراك في الوضع لما في ذلك من الإلباس، «وليس الإلباس من الحكمة والصواب، وواضع اللغة ـ عزّ وجلّ ـ حكيم عليم، وإنما اللغة موضوعة للإبانة عن المعاني»[2]. «ولذلك ذهب ابن درستويه إلى أنّ الشيء النادر من المشترك قد يجيء لعلل منها أنه يأتي في لغتين متباينتين، أو لحذف واختصار وقع في الكلام حتى اشتبه اللفظان وخفي سبب ذلك على السامع[3].

ويشير أولمان في سياق التعليل لوجود المشترك في اللغة إلى تلك الفكرة التي رأيناها لدى القدماء من أنّ وجود كلمة مستقلة لكل شيء من الأشياء التي نتناولها في الحديث، أمر صعب لأن المعاني كثيرة جدا والألفاظ محدودة مهما تعدّدت. ويضيف أولمان إلى ذلك أنّ هذا الأمر ـ أي إيجاد كلمة لكلّ معنى وشيء ـ من شأنه أن يفرض حملا ثقيلا على الذاكرة الانسانية[4] أما اكتساب الكلمات معانيها المتعددة، فله طريقان ـ كما يرى ـ وهما: التطوّر الناتج عن الاستعمال، والنقل المجازي.

ومن الأفكار المهمة لدى أولمان أنه فرق بين مصطلحين هما: تعدد المعنى (Polysemy) ويدلّ على أنّ هناك كلمة واحدة لها مدلولات متعددة،

---

(١) المصدر السابق، ١/ ٣٦٩.

(٢) المصدر السابق، ١/ ٣٨٥.

(٣) انظر: المصدر السابق، ١/ ٣٨٥.

(٤) انظر: أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص١١٤ ـ ١١٥

والمشترك اللفظي (Homonymy) الذي يطلق على كلمتين مختلفتين تدلان على معنيين مختلفين. وإن مايجمعهما هو اتحاد الصيغة على الرغم من أنه لدى التدقيق يظهر أنّ هذه الصيغة ترجع إلى عدة أصول قد يكون أحدها أجنبيا، والاتفاق في الصيغة هنا لايعدو كونه مصادفة. والحقّ أن التمييز بين هذين النوعين من تعدّد المعنى من المسائل المختلف فيها في علم الدلالة. فقد ذهب بعض الدارسين إلى أنّ مصطلح (Polysemy) يمتلك ملامح دلالية مشتركة بين معنى وآخر من معانيه. أما مصطلح (Homonymy) فمن الصعب وجود أي ملمح دلالي تشترك فيه معانيه المتعدّدة(1).

ونخلص من هذا العرض إلى أنّ الأسباب التي تؤدّي إلى وجود المشترك متعدّدة، فمنها مايتصل بالاقتراض الخارجي واختلاف اللهجات، ومنها مايتعلق بالتطوّر اللغوي، الصوتي والدلالي. وإنّ النظر إلى اتساع آفاق تطوّر الدلالة في جوانبها الحقيقية والمجازية، يدفعنا إلى قبول المشترك الذي انحدر من تطوّر دلالي ومجازي، ولاسيّما ذلك النوع من المجاز الذاوي أو الميت، أو تلك الأمثلة التي يظهر التطوّر فيها منفصلاً عن سلسلة المعاني المتدرّجة التي تلمح عادة في تطوّر الدلالة. ولسنا نرى في هذا المجال رأي الذين اشترطوا أن يدلّ المشترك على أمرين مختلفين اختلافا بيّناً(2).

ولاشك بعد هذا في أنّ للمشترك أثراً في اللغة، فهو يلبّي الحاجة المتجدّدة للدلالة على معان تتوالد باستمرار وتتعرّض لضروب شتّى من التغيّر. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ أهل اللغة يميلون إلى التعبير عن المعاني المتعدّدة بكلمة واحدة لما في ذلك من اقتصاد في بذل الجهد. والحقّ أنّ مخزون اللغة اللفظي - مهما اتسع - يبقى قاصراً عن الوفاء بمطالب التعبير اللغوي، ولاسيّما في مجال الأفكار المجردة. ولذلك يصبح التعبير اللغوي

---

(1) انظر: عمر، د. أحمد مختار، علم الدلالة، ص ١٦٧ - ١٧٣، ومدكور، د. عاطف، علم اللغة، ص ٢٢٧ - ٢٣٤.

(2) انظر: أنيس، د. إبراهيم، دلالة الألفاظ، ص ٢١٣.

بحاجة إلى استعمال آخر للكلمة. ومن تعدّد صور الاستعمال ينشأ المشترك عبر طرق التطور الدلالي والمجازي.

وبالإضافة إلى ذلك نجد أنّ الأمر ليس مقتصراً على مجموعة من الكلمات التي تبيّن اللغويون أنّها من المشترك، بل يتعدّى ذلك إلى كونه ظاهرة عامة. وليس أدلّ على ذلك من أنّ معظم المواد المعجمية والمفردات الواردة في تضاعيفها، لايستقلّ بمعنى واحد، بل يشير إلى معان متعدّدة منها مالا صلة لأحدها بالآخر[1]. ويبقى للسياق أثره الحاسم في دفع الغموض الذي قد ينشأ من المشترك، لأن للسياق من القرائن مايجعل المعنى المقصود هو البارز، على حين تغيب المعاني الأخرى، فيؤمن بذلك اللبس.

ج- وتتصل الأضداد بالمشترك اتصالا وثيقا، بل هي عند معظم اللغويين والدارسين نوع منه، وقد سبق أن ذكرنا ماأورده السيوطي حول مفهوم الأضداد لدى أهل الأصول الذين رأوا أنّ الأضداد نوع من المشترك. «فالمشترك يقع على شيئين ضدين وعلى شيئين غير ضدّين»[2]. ولذلك نجد أنّ أسباب وقوع المشترك هي نفسها تقريبا أسباب وقوع الأضداد. فهناك مايتصل بالاقتراض وتعدّد اللهجات، وهناك مايتعلّق بالتطوّر الدلالي والمجازي. كذلك نجد تطوّر الصيغ يؤول أيضاً إلى اتحاد كلمتين مختلفتين في صورة واحدة، وهما أصلا كلمتان تدلان على معنيين ضدّين.

أما بالنسبة إلى مواقف اللغويين والدارسين، فإننا نلاحظ أن الأكثرين قبلوا الأضداد، واحتجوا لها وردّوا على منكريها. ويبدو أنّ حجج الفريقين- ههنا- تماثل ماوقفنا عنده في مبحث المشترك. فالذين أنكروا الأضداد ذهبوا

---

(١) من الجدير بالذكر أنّ القدماء ألفوا في المشترك معاجم ضمّت ماتبينوه في القرآن والحديث وكلام العرب، منها «مختصر الوجوه في اللغة» وهو اختصار لكتاب وقع في ألفي ورقة، وهو من تأليف أبي اسحق الآسي واختصار محمد الخوارزمي. انظر: الخوارزمي، مختصر الوجوه في اللغة، ص٢

(٢) السيوطي، المزهر، ١/ ٣٨٧

إلى أنّ النقيضين لا يوضع لهما لفظ واحد لما في ذلك من تعمية[1]. كما ذهب بعضهم إلى أنّ الإقرار بوجود الأضداد يفضي إلى اتهام العربية بالنقص وانتفاء الحكمة. أمّا المثبتون فقد عدّوا الأضداد من سنن العرب في كلامها، لأنّ هذا الضرب كثير جداً. كذلك أجاب هؤلاء عن حجج المنكرين وظنون أهل البدع والازدراء بالعرب من «كثرة الالتباس في محاوراتهم عند اتصال مخاطباتهم، فيسألون عن ذلك، ويحتجون بأنّ الاسم منبىء عن المعنى الذي تحته، ودالّ عليه وموضح تأويله، فإذا اعتور اللفظة الواحدة معنيان مختلفان لم يعرف المخاطب أيّهما أراد المخاطب وبطل بذلك معنى تعليق الاسم على هذا المسمى»[2]. ويردّ ابن الأنباري في «أضداده» على من أنكر الأضداد أو جعلها حجّة للانتقاص من العرب بقوله: «إن كلام العرب يصحّح بعضه بعضا ويرتبط أوله بآخره، ولا يعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه..» وقوله: «ومجرى حروف الأضداد مجرى الحروف التي تقع على المعاني المختلفة، وإن لم تكن متضادة فلا يعرف المعنى المقصود منها إلا بما يتقدم الحرف ويتأخّر بعده ممّا يوضّح تأويله»[3]. ومن الواضح ههنا تنبّه ابن الأنباري لدور السياق في تحديد المعاني المقصودة، ليس في مبحث الأضداد فحسب، بل في المشترك وغيره من المفردات.

ومع أننا نميل إلى قبول الأضداد، لأنّ من التعسف إنكار الظاهرة جملة[4]، نجد أنّ توسيع دائرة الأضداد لا يعود على العربية بالفائدة، إضافة إلى ما في كثير من أمثلة الأضداد من بعد عن معنى الضدية، ولاسيما ما يتصل بالمعنى الذي يكون عاماً في أصل دلالته، إذ يصحّ وقوعه على القليل

(١) انظر: المصدر السابق، ١/ ٣٨٥، ٣٨٧.

(٢) ابن الأنباري، كتاب الأضداد، تحقيق أبي الفضل إبراهيم، ص١-٢، وانظر: السيوطي، المزهر، ١/ ٣٩٧.

(٣) ابن الأنباري، الأضداد، ص ٢-٤.

(٤) انظر: كمال، د. ربحي، التضاد في ضوء اللغات السامية، ص ٩.

والكثير، وعلى مايدلّ على حزن أو فرح. من ذلك أنّ «النطفة» تدل على الماء قليلاً كان أم كثيراً فلا ضدّ، ومنه أيضاً أن «المأتم» تطلق على جماعة النساء، سواء أكنّ في فرح أو ترح[1]. ولابدّ من الإقرار بأنّ بعض القدماء أدخل في الأضداد ماليس منها حقا، كالحروف والضمائر وبعض الأدوات النحوية والصيغ التي تدلّ على الفاعل والمفعول لاعتلال بعض حروفها.

ولا يعني هذا الكلام إلا الاحتراز من الشطط في توسيع هذه الظاهرة، لأننا نرى في المقابل تشدّداً لايخلو من تعسّف في تضييق التضاد، وقصر أمثلته في العربية على بضع كلمات. ولاشكّ في أنّ مايدخل في الأضداد من المفردات يتجاوز بكثير ماتوقّف عنده بعضهم وهو عشرون لفظاً[2].

د ـ وتتخذ مسألة البحث في الفروق اتجاهات متعدّدة لدى اللغويين القدماء، فاللغويون الذين اهتّموا بإعداد الكتّاب سعوا إلى تقديم المعرفة الدقيقة كي يمتلك كتّاب الدواوين القدرة على القيام بمهامّ وظائفهم بنوع من التخصص الملائم[3]. ويمثّل ابن قتيبة هذا الاتجاه في بحث الفروق، إذ خصّص لذلك أبواباً متعدّدة للتثقيف اللغوي وإيقاف الكتّاب على المعاني الدقيقة، ومايتصل بذلك من فروق أو «مساحات» للدلالة ضيقاً واتساعاً»[4].

أما الاتجاه الذي عرف جدلا واسعاً، واختلافا بين منكر ومثبت، فهو ماكان يدور في أثناء بحث قضية الترادف في العربية. فالقائلون بوقوع الترادف أنكروا الفروق التي يمكن أن تكون بين دلالة كلمة وأخرى من هذا الباب، ولذلك نراهم يرمون الفريق الآخر بالتكلف إذ لم يروا بأسا في أن يدل لفظان على معنى واحد. فالعرب أوقعت اللفظين على معنى واحد ليدلّوا

---

(١) انظر: المزهر، ١/ ٣٩٧.

(٢) انظر رأي د. أنيس في: دلالة الألفاظ، ص٢١٥، وتعليق د. أحمد مختار عمر في: علم الدلالة، ص١٩٨ ـ ٢٠٠، ومن الجدير بالذكر أنّ ابن الأنباري تناول ٣٥٧ كلمة في كتابه.

(٣) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، المقدمة، ص ٥ ـ ٢٠.

(٤) انظر هذه الأبواب في أدب الكاتب بدءاً من ص ١٤٤.

على اتساعهم في كلامهم[1]، وللتوسّع في سلوك طرق الفصاحة وأساليب البلاغة[2]. ومن أجل ذلك نرى ابن جني في باب «في استعمال الحروف بعضها مكان بعض» يذهب إلى أنّ فيما أورد موضعا يشهد على من أنكر أن يكون في اللغة لفظان بمعنى واحد، حتى تكلّف لذلك أن يوجد فرقا بين قعد وجلس، وبين ذراع وساعد[3].

وأما القائلون بوجود الفروق الدلالية فينكرون وقوع الترادف، وإن قبلوا أحيانا بوجود ملامح عامة تجمع بين ألفاظ متعدّدة تدلّ على معان متقاربة. والحق أنّ كثيراً من هؤلاء بالغ في تبيّن الفروق ومواضع الاختلاف، إضافة إلى مااستندوا إليه من حكمة العرب في لغتهم، «فكل حرفين أوقعتهما العرب على معنى واحد، في كلّ واحد منهما معنى ليس في صاحبه، ربما عرفناه فأخبرنا به، وربما غمض علينا فلم نلزم العرب جهله»[4].
وأما مايتصل ببحث هؤلاء عن الفروق فقد اتجه إلى التفريق بين الاسم والصفة، وهذاما أجاب به أبوعلي الفارسي ابن خالويه حين ذكر أنه يحفظ للسيف خمسين اسماً. فالفارسي لايحفظ كما قال إلا اسماً واحداً، والبقية صفات[5]. ولم يقف هذا البحث عند الأسماء وصفاتها بل تعدّاه إلى الأفعال وكل مايجري هذا المجرى ونحوه. ففي «المزهر» آراء متعدّدة حول الفروق بين الأفعال، نحو قعد وجلس، ومضى وذهب، ورقد ونام وهجع.. والخلاصة هي أن هؤلاء لايقرّون بالترادف، بل «بالمشاكلة» وهي مرتبة وسطى بين التباين والترادف. ويعبر ابن فارس عن هذا بقوله: «وأما قولهم: إن المعنيين لو اختلفا لما جاز أن يُعبّر عن الشيء بالشيء، فإنّا نقول: إنّما عبّر

---

(١) انظر: السيوطي، المزهر ١/ ٤٠٠
(٢) انظر: المصدر السابق، ١/ ٤٠٦
(٣) انظر: ابن جني، الخصائص، ٣/ ٣٠٦ـ٣١٥
(٤) السيوطي، المزهر، ١/ ٤٠٠
(٥) انظر: المزهر، ١/ ٤٠٥

عنه من طريق المشاكلة، ولسنا نقول: إنّ اللفظتين مختلفتان فيلزمنا ماقالوه، وإنّما نقول: إنّ في كل واحدة منها معنى ليس في الأخرى»(١).

ويبدو أنّ هذا النظر آل إلى اتجاه مستقلّ في الدرس اللغوي، يقوم على التماس الفروق الدلالية ضمن مجموعات من المفردات، ممّا يقرب من فكرة المجال أو الحقل الدلالي (Champ sémantique) المعروفة الآن في علم الدلالة الحديث.

ولعلّ فيما صنعه أبو هلال العسكري (ت٣٩٥هـ) في كتابه «الفروق في اللغة» مايدلّ على ذلك دلالة واضحة. فأبو هلال درس الفروق ضمن أبواب تضمّ مجموعات من المفردات المتقاربة الدلالة، فهناك أبواب للكلام وأخرى للعلم، والحياة والموت، والقدم والدوام، والكلّ والجمع.. ومايجري نحوها(٢). ولا بدّ أن نشير إلى هذا العمل المتميّز، وما انتهى إليه من نتائج. فالعسكري ينكر الترادف - لأنه نقيض الفروق - ويحتجّ لذلك بأن واضع اللغة حكيم لايأتي فيها بما لايفيد، وهي حجّة رأيناها تتكرّر في معظم المباحث الدلالية التي وقفنا بها. كذلك نراه يذهب إلى أنّ في الترادف تكثيراً للّغة بما لافائدة فيه. أمّا ماجاء من الترادف الذي لايمكن ردّه فهو من اللهجات أو اللغات، وهو مايكون من اجتماع كلمات مترادفة سببها تعدّد القبائل التي نقلت اللغة عنها، أو مايكون من كلمات مترادفة، بعضها عربي، والآخر أعجمي.

ويتنبّه العسكري إلى مافي مذهبه من مخالفة للكثير من أهل اللغة الذين قبلوا الترادف، ولذلك نراه يسوّغ مذهبه قائلاً: «ولعلّ قائلا يقول إن امتناعك من أن يكون للّفظين المختلفين معنى واحد ردّ على جميع أهل اللغة، لأنهم إذا أرادوا أن يفسّروا اللبّ قالوا هو العقل. أو الجرح قالوا هو الكسب، أو السكب قالوا: هو الصبّ، وهذا يدلّ على أنّ اللبّ والعقل عندهم سواء،

---

(١) السيوطي، المزهر، ١/ ٤٠٥، وابن فارس، الصاحبي، ص٩٧.

(٢) انظر: العسكري، الفروق في اللغة، ص ١٣ - ١٩، ومن الجدير بالذكر أنّ هذا الكتاب ضمّ ثلاثين باباً.

وكذلك الجرح والكسب، والسكب والصبّ، وما أشبه ذلك. قلنا ونحن أيضا كذلك نقول إلا أنا نذهب إلى أن قولنا اللبّ وإن كان هو العقل فإنّه يفيد خلاف مايفيد قولنا العقل. ومثل ذلك القول وإن كان هو الكلام، والكلام هو القول، فإن كلّ واحد منهما يفيد بخلاف مايفيده الآخر»[١].

وينتهي العسكري إلى مقاييس محدّدة للفصل في هذا الموضوع، فالفرق بين هذه المعاني وأشباهها يستند إلى أشياء كثيرة منها «اختلاف مايستعمل عليه اللفظان اللذان يراد الفرق بين معنييهما. ومنها اعتبار صفات المعنيين اللذين يطلب الفرق بينهما. ومنها اعتبار مايؤول إليه المعنيان. ومنها اعتبار الحروف التي تعدى بهاالأفعال. ومنها اعتبار النقيض ومنها اعتبار الاشتقاق. ومنها مايوجبه صيغة اللفظ من الفروق بينه وبين مايقاربه. ومنها اعتبار حقيقة اللفظين أو أحدهما في أصل اللغة»[٢].

والحق أنّ أبا هلال جمع في مقاييسه هذه كلّ ما اتصل بالكلمة من جوانب اللغة، فهناك مجال الاستعمال، وأصل الدلالة، والقرائن اللفظية والسياقية، وقياس المعنى بالنظر إلى الضدّ، وهناك أيضاً بناء الكلمة ودلالتها الصرفية، وأصلها الاشتقاقي. ولا يتسع المجال هنا لمتابعة أبي هلال في تطبيق هذه المقاييس التي ربما وجدنا لها نظائر في باب «قياس المعنى» في علم الدلالة حديثاً، وهو مايدرس عادة تحت مصطلح (Measurement of Meaning)[٣].

والنتيجة التي انتهى إليها أبو هلال هي أن الترادف بمعنى التطابق الكامل ليس موجودا، لأنّ تطبيق تلك المقاييس لابدّ من أن يظهر فروقاً، أما إذا لم يكن من ذلك شيء فهو «من لغتين مثل القدر بالبصرية، والبرمة بالمكية، ومثل قولنا الله بالعربية وآزر بالفارسية»[٤].

---

(١) العسكري، الفروق، ص ١٦.

(٢) العسكري، الفروق، ص ١٦-١٧.

(٣) انظر: عمر، د. أحمد مختار، علم الدلالة، ص٤٤

(٤) العسكري، الفروق، ص ١٩

ومع مايتطلّبه المنهج العلمي من احتراز من إطلاق الأحكام، نرى أنّ أبا هلال أضاف إلى بحوث الدلالة العربية جهدا يذكر له فيحمد، ولا نرى مارآه إبراهيم أنيس من مبالغات في صنيع أبي هلال في الفروق، حين قال: «وليس عمله في هذا الكتاب إلا عمل الأديب صاحب الخيال الخصيب الذي يرى في الأمور مالا يراه غيره، ويلتمس من ظلال المعاني مالم يخطر على ذهن أصحاب اللغة من القدماء»[1].

ونخلص من هذا كلّه إلى أنّ الترادف الكامل صعب التحقّق، إلا إذا كان ناشئا من مصدرين مختلفين. أما إذا كان راجعاً إلى مستوى معيّن من الكلام أو لهجة بعينها أولغة في مستواها العام فلابدّ من وجود فروق، ومدار هذا على السياق. ولا يعني هذا أنّ هذه الفروق حدود تمنع تبادل بعض المفردات لأسباب متعدّدة، أهمها تقريب المعنى المراد إيصاله وما يمتّ أيضاً إلى الشروح والتفسيرات، ولاسيّما في المجال التعليمي. إنّما القصد من وراء ذلك استكناه ماتنطوي عليه اللغة من دقّة في أداء المعاني، وبعد عن اللبس، والتعميم الذي يفضي إلى الاضطراب، والتشويش.

هـ- ويتصل بهذا النحو من السعي إلى الدقة ماوقف عنده اللغويون من العلاقات الدلالية القائمة على العموم والخصوص. فالألفاظ تختلف «مساحاتها» الدلالية من هذه الوجهة، فهناك كلمةذات دلالة عامة تشمل تحتها كلمات أخرى كثيرة. فكلمة «حيوان» مثلا من ألفاظ العموم، على حين أنّ كلمات من نحو: الفرس، والنّمر، والذئب. . من الكلمات الداخلة تحت دلالة كلمة «حيوان». ولايقتصر الأمر على تبيّن درجة ثابتة للعموم والخصوص، إذ نجد الخاص بالنسبة لما هو أعمّ منه يغدو عاما بالنظر إلى ماهو أخص منه، وبذلك ترتّب الكلمات استنادا إلى هذا الملمح في شكل هرم دلالي[2].

---

(١) أنيس، د. إبراهيم، دلالة الألفاظ، ص ٢١٧.

(٢) انظر: حجازي، د. محمود فهمي، المعجمات الحديثة، ص٥٨، والمبارك، محمد، فقه اللغة وخصائص العربية، ص ٣١١-٣١٤ وأنيس، د. إبراهيم، دلالة الألفاظ، ص١٥٢.

ونجد في جهود القدماء تنبّه إلى هذه العلاقة الدلالية، ففي «المزهر» خصص السيوطي بابا لمعرفة العام والخاصّ، وفيه خمسة فصول جمعها ـ على عادته ـ من كتب أهل اللغة السابقين. ولعلّ من المفيد الوقوف عند جوانب من هذه الفصول من غير تفصيل. ففي الأول منها نوع يشير إلى «العام الباقي على عمومه» وهو ماوضع عاماً واستعمل عاماً، وقد أطلق عليه العلماء باب «الكليات». من ذلك كلّ ماعلاك فأظلك فهو «سماء»، كلّ شيء دبّ على وجه الأرض فهو «دابة»، كل صانع عند العرب فهو «إسكاف»[1].. وفي الثاني نجد «العام المخصوص»، وهو ماوضع في الأصل عاماً، ثم خصّ في الاستعمال ببعض أفراده. ومثاله «الحجّ» إذ أصله قصدك الشيء، ثم خصّ بقصد البيت، و«السبت» أصله الدهر ثم خصّ في الاستعمال بأحد أيام الأسبوع ويفرّق السيوطي هنا بين نوعين من التخصيص، الأول تخصيص اللغة، والثاني تخصيص الشرع. ومن الغريب حقا أنه قال في هذا الصدد: «فإن كان هذا التخصيص من اللغة صلح أن يكون مثالا فيه، وإن كان من الشرع لم يصلح، لأنّ الكلام فيما خصّته اللغة لا الشرع[2] وموطن الغرابة هو أن السيوطي الذي أدرك القرن العاشر الهجري لايقر بما لحق باللغة من تطور عن طريق الدين، وهو من الأمور التي أجمع عليها اللغويون. ومع أنّه خصّص النوع العشرين من اللغة (من حيث الإسناد) لمعرفة الألفاظ الإسلامية، فهو على مايبدو يذهب مذهب ابن فارس في التفرقة بين: اللغوي والشرعي[3].

وفي فصل آخر ـ هو الرابع وقد استبقنا الحديث عنه لاتصاله بموضوع العام ـ يتحدّث عمّا «وضع عاما واستعمل خاصاً، ثم أفرد لبعض أفراده اسم يخصه»، والظاهر أنّ مايميز هذا النوع عن «العامّ المخصوص» هو التطوّر في جانب اللفظ إلى جانب المعنى، فالعامّ المخصوص هناك استعمل اللفظ نفسه

---

(١) انظر: السيوطي، المزهر، ١/ ٤٢٦، وانظر: الثعالبي، فقه اللغة، ص١ ـ ٢.

(٢) السيوطي، المزهر، ١/ ٤٢٧.

(٣) انظر: المزهر، ١/ ٢٩٤ـ٢٩٦، والصاحبي، ص٧٨ـ٨١.

خاصاً بعد أن كان عاما. والعامّ هنا بقي عاما، لكن استحدث لبعض ماينطوي تحته لفظ خاص كي يستعمل للدلالة على معنى مخصوص. «فالبغض» عام، و «الفرك» فيما بين الزوجين خاص، و «التشهي» عام و «الوحم» للحبلى خاص[1].

أما الفصلان الثالث والخامس فهما لما وضع في الأصل خاصا، وبينهما فرق، ففي الثالث يدور الكلام حول ما «وضع في الأصل خاصاً ثم استعمل عاما»، نحو «الورد» وهو في الأصل خاص إذ يدلّ على إتيان الماء، ثم صار إتيان كلّ شيء ورداً، و «النجعة» أصلها طلب الغيث، ثم كثر فصار كلّ طلب انتجاعاً[2]. أما الفصل الخامس فقد خصّص لما «وضع خاصّاً لمعنى خاصّ»، ويشير إلى أنّ هناك ألفاظاً تختصّ بها معان لايجوز ـ كما روى السيوطي ـ نقلها إلى غيرها، تكون في الخير والشر والحسن وغيره، وفي الليل والنهار، وغير ذلك. من ذلك قولهم «مكانك»، وهي كلمة وضعت على الوعيد، ومنه «التأويب» سير النهار لاتعريج فيه، و «الإسآد» سير الليل لاتعريس فيه[3].

و ـ وتقودنا متابعة هذا النحو من التدقيق في الدلالة إلى الوقوف عند ماذكره السيوطي تحت عنوان «معرفة المطلق والمقيد»[4]. وهو نوع من الألفاظ التي لاتقع على المدلولات إلا باجتماع صفات وأحوال معيّنة. ولهذا النوع من الألفاظ مصطلحان آخران، أحدهما لدى ابن فارس، وهو «باب الأسماء التي لاتكون إلا باجتماع صفات وأقلّها ثنتان»[5] والآخر لدى الثعالبي (ت ٤٢٩هـ)، وهو باب «الأشياء تختلف أسماؤها وأوصافها باختلاف أحوالها»[6].

---

(١) انظر: المزهر، ١/ ٤٣٣.

(٢) انظر: المزهر، ١/ ٤٢٩.

(٣) انظر: المزهر، ١/ ٤٣٥، وقارن بما جاء لدى محمد المبارك في: فقه اللغة، وخصائص العربية، ص ٣١٦ـ٣١٧.

(٤) انظر: السيوطي، المزهر، ١/ ٤٤٩.

(٥) انظر: المزهر، ١/ ٤٤٩، وابن فارس، الصاحبي، ص٩٨.

(٦) انظر: المزهر، ١/ ٤٥٠، والثعالبي، فقه اللغة، ص١٥ـ١٨.

ويبدو أنّ هذا التقييد قام على ملاحظة مجال استعمال هذه الكلمة أو تلك مع مايصاحب ذلك من ظروف وصفات ترافق الحدث اللغوي. ومن ثم ذهب اللغويون متأثرين بالمعيارية إلى اتخاذ هذه الظروف والصفات شروطا جازمة لا تصحّ الدلالة ـ التسمية هنا غالبا ـ إلا بوجودها. ومن الواضح أنّ هذا النحو ـ وإن كان قائما على افتراض ـ يتّفق وما اتّجه إليه اللغويون من غايات حين دوّنوا دلالات الفقه. ولسنا ننكر على هؤلاء مافعلوا، بل نقدر جهودهم حق قدرها، في إطار مايفرضه المنهج العلمي من تدقيق في كل مايعرض للدارس من مشكلات. ولسوف يتبين لنا بعدُ أن كثيراً من القيود التي تمسك بها اللغويون، وما اجتهدوا فيه من شروط، قاد إلى تضييق مسالك الكلام، والحكم على كل مخالفة بمعيار الخطأ والصواب.

ومن الأمثلة على هذا التقييد مانقله السيوطي من الصاحبي لابن فارس، وفيه «. . والظعينة لاتكون ظعينة حتى تكون امرأة في هودج على راحلة، والسجل لايكون سجلاً إلا أن يكون دلواً فيها ماء. . »[1]، ومن فقه اللغة للثعالبي وفيه «لايقال كأس إلا إذا كان فيها شراب وإلا فهي زجاجة، ولا يقال مائدة إلا إذا كان عليها الطعام، وإلا فهي خوان، ولا يقال كوز الا إذا كان له عروة وإلا فهو كوب، ولا يقال قلم إلا ذا كان مبريًا وإلا فهو أنبوبة. . »[2] ومن الطبيعي أنّ ملاحظة التطوّر الدلالي والمجازي في هذه الأمثلة، وغيرها، يؤدّي إلى قبول كثير من صور التطوّر التي ظهرت لدى العامة، من نقل واعتبار لما كان أو ماسيكون، أو لاعتبار المحل، وغير ذلك من سبل التطوّر والمجاز.

والنتيجة التي نخلص إليها من خلال ماقدمنا هي أن تنبّه القدماء إلى ملامح تتّصل بالتطوّر اللغوي يبقى ضمن المعطيات اللغوية والثقافية السائدة آنئذ. ولذلك ينبغي الاحتراز من إطلاق الكلام في هذ الجانب الشائك الذي

---

(١) السيوطي، المزهر، ١/ ٤٤٩ وابن فارس، الصاحبي، ص٩٨.

(٢) السيوطي، المزهر، ١/ ٤٥٠، والثعالبي، فقه اللغة، ص١٥.

يتطلّب نبذ الآراء المتسرّعة التي قد تؤدي إلى مفاضلة غير عادلة بين ماتوصل إليه القدماء من نتائج، وما انتهى إليه الدارسون المحدثون بعد التقدّم الذي أحرزته العلوم اللسانية.

٣ ـ تطبيقات في المشترك والأضداد والترادف والفروق:

نقف في هذا القسم من درس العلاقات الدلالية عند مجموعة من الأمثلة الواردة في مصنّفات اللحن المعتمدة لدينا في هذ البحث، وسوف نقف بداية عندما يتصل بالمشترك والأضداد، ثم نتابع مايتعلق بالترادف والفروق وبعض الدلالات المخصصة.

ففي المشترك نلاحظ قلّة الأمثلة الواردة فيه، إذ لم نصادف منه إلا عدداً قليلاً لدى الزُّبيدي صاحب «لحن العوام». من ذلك أنه ذكر أنّ العامة تقول لبعض الآنية «قبّ»، وهذا عنده من الخطأ[1]. وهو في سبيله إلى تأكيد خطأ العامة يسرد ماتدلّ عليه كلمة «قب»، فهي تدلّ على الخشبة التي فوقها أسنان المحالة[2]، وعلى الخرق الذي في وسط البكرة وله أسنان من خشب، وتدلّ أيضاً على مايدخل في جيب القميص من الرقاع. ويبدو أنّ الزبيدي لم يقف على دلالات أخرى لهذه الكلمة التي تدلّ أيضاً على معنى قريب ممّا ذهب إليه العوام حين استعملوا «القب» للدلالة على بعض الآنية. «فالقب» ـ كما في «التاج» ـ كيل للغلات أو مكيال للغلّة كالقبان. وهذه الدلالة قريبة من استعمال العامة، والقب أيضاً: الملك، والفحل من الناس والإبل، والرئيس، ومابين الوركين[3]. ومن الجدير بالذكر أن الزبيدي ذهب إلى أنّ الصواب هو «كوب»، لأنّه رأى ـ على مايبدو ـ في كلام العامة تحريفا يتّصل ببناء الكلمة، ثمّ بدلالتها.

---

(١) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص١٨٦ ـ ١٨٧.

(٢) المحالة: شبه ناعورة يستقى عليها الماء.

(٣) انظر: الزبيدي، تاج العروس، ٣/ ٥٠٩ ـ ٥١٥. وهذه الطبعة هي طبعة الكويت غير الكاملة (من الجزء الأول إلى الثاني والعشرين). أما طبعة المطبعة الخيرية المصرية الكاملة فقد اعتمدت فيما يتصل بالمواد التي لم تصل إليها طبعة الكويت، وقد ذكرنا حين الرجوع إلى الطبعة المصرية كلمة (مصر) للتفريق بين الطبعتين.

كذلك نرى الزّبيدي يورد دلالات متعددّة لكلمة «سكّة»، فالسّكة : من النخل، وهي الطريقة المصطفة منه، وإحدى سكك المدينة، والدور المصطفّة في الأزقّة، والسكة أيضا التي يضرب عليها الدراهم. هذا بالإضافة إلى الدلالة التي ذكرها أولا وهي الحديدة التي يفلح بها الأرض. أما تصويبه فكان يتّجه إلى ضبط الكلمة، لأنه لاحظ أنّ العامة تفتح السين، والصواب هو الكسر(١).

وفي معرض تصحيح ماينطق به العامة لفظا لا دلالة يعدّد الزبيدي دلالات متباينة لكلمة «كنف» وتصغيرها «كُنَيف»، فالكنف يجمع ضروبا من الآلة، وهو وعاء يجعل المسافر فيه متاعه. و «الكُنَيف» تصغير كنف ورد في قول لعمر بن الخطاب في ابن مسعود: «كنيف ملىء علما»، يعني جمع فنونا من العلم كما يجمع الكنف ضروبا من الآلة. ويقال للحظيرة التي تجمع الإبل وتكنفها «كنَيف»، و «الكَنيف» أيضاً الترس في لغة هذيل لأنه يكنف صاحبه ويستره، و «الكَنيف» الستر(٢).

ونجد أيضاً الحريري صاحب «درّة الغوّاص» يخطّىء العامة في قولهم: «وحقّ الملح» إشارة إلى مايؤتدم به، لأنّ المقصود بالملح -كما يرى الحريري- هو الرضاع لا غير، لأنه نقل عن العرب في سياق القسم على هذا النحو فحسب. ويحشد الحريري أدلّة كثيرة على صحة ماذهب إليه، ليدلّ على أنّ العوام حرّفوا وجه الكلام(٣). كذلك نتابع ابن الجوزي صاحب «تقويم اللسان» في موافقته للحريري على أنّ كلام العامة خطأ، لأنّ المما لحة تعني الرضاع، والعامة تظن ذلك الملح المأكول. فالمقصود في قول العرب: «وحقّ الملح» إنما هو الرضاع(٤). ويتصدّى الخفاجي، صاحب «شرح درّة الغوّاص»

---

(١) انظر: لحن العوام، ص ١٣٦.

(٢) انظر: لحن العوام، ص١٢٧-١٢٨.

(٣) انظر: الحريري، درة الغواص، ص ٤٨-٤٩.

(٤) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٩٢.

للحريري ويحتجّ لما ذهبت إليه العامة من الدلالة على حقوق العشرة والمودة، إذ يقسمون بالملح - بل يقرن أحيانا بالخبز - إشارة إلى مايؤتدم به. يقول الخفاجي: «الملح مشترك بين المعروف والرضاع، والوارد في كلام العرب بالمعنى الثاني. وأما قصد العامة الأول كناية عن حقوق العشرة والمودة وقسمهم بذلك لتعظيمه، فلا ضير فيه»[1]. وفي «اللسان» و«القاموس» و«التاج» مايدلّ على تعدّد معنى كلمة «ملح» فالملح بالكسر مايؤتدم به، والرضاع والعلم، والعلماء، والملاحة، والشحم، والسمن، والحرمة والذمام، وضد العذب من الماء..[2] وليس هذا فحسب بل هناك مايؤيد كلام العامة، لأنّ العرب تحلف بالملح والماء تعظيماً لهما، كذلك تعظم أمر الملح والنار والرماد[3].

وفي الأضداد نقف عند مجموعة من الدلالات التي تطوّر استعمالها لدى العامة باتجاه الضدّ. من ذلك ماذكره ابن السكيت من تخطئة العامة في قولهم للسائل: «تصدّق» لأنّ المتصدّق المعطي والصواب هو أن تقول: فلان يسأل[4]. وقد تابعه في هذا الرأي ابن قتيبة، وثعلب[5]. أما ابن الأنباري، فقد استند إلى أنّ بعض أهل اللغة أجاز أن يكون «تصدّق» من الأضداد، غير أنّ المعروف من كلام العرب هو «تصدق الرجل إذا أعطى»[6]. وتابع هذا القول ابن السيد في «الاقتضاب» وفيه يقول معلّقا على كلام ابن قتيبة: «هذا الذي قاله ابن قتيبة هو المشهور عن الأصمعي، وغيره من اللغويين وقد حكى أبوزيد الأنصاري وذكر قاسم بن أصبع عنه أنه يقال: تصدّق إذا سأل، وحكى

---

(١) الخفاجي، شرح درّة الغوّاص، ص ١٢٤.

(٢) انظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط (ط. الرسالة)، ص٣٠٩-٣١٠.

(٣) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ٢/ ٦٠١، ٦٠٥، والزبيدي، تاج العروس، ٧/ ١٣٧-١٥٤.

(٤) انظر: ابن السكيت، إصلاح المنطق، ص٢٩٦.

(٥) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص٢٥، وثعلب، الفصيح مع شرح الهروي، ص٩٣.

(٦) ابن الأنباري، الأضداد، ص١٧٩-١٨٠.

نحو ذلك أبو الفتح بن جني. . وذكر ابن الأنباري أيضاً في كتاب الأضداد أنّ المتصدق يكون المعطي ويكون السائل، وحكى نحو ذلك صاحب كتاب العين[1]. ويستند ابن السيد إلى الدلالة الصرفية لإثبات صحّة مانسب إلى العامة من خطأ، وفي هذا يقول: «والاشتقاق أيضا يوجب أن يكون جائزاً، لأن العرب تستعمل تفعّلت في الشيء الذي يؤخذ جزءا بعد جزء، فيقولون: تحسّيت المرق، وتجرّعت الماء، فيكون معنى تصدقت التمست الصدقة شيئاً بعد شيء»[2]. وإضافة إلى ذلك نجد أنّ الخليل وأبا زيد الأنصاري وابن فارس وابن بري وابن منظور والزبيدي صاحب التاج ذكروا الدلالتين معا، تصدّق: أعطى الصدقة، وسأل الصدقة[3].

ومن ذلك أيضا ماذكره ابن قتيبة حول دلالة «هجد»، وهي مما وقف عنده ابن السيد في «الاقتضاب»، وفيه يقول: «وقال في هذا الباب: تهجّدت سهرت وهجدت نمت[4]. قال المفسر: قد حكى في باب تسمية المتضادين باسم واحد[5]: الهاجد المصلّي بالليل وهو النائم أيضا. وقال في باب فعلت وفعلت بمعنيين متضادين: هجدت صليت بالليل ونمت. قال وقال بعضهم: تهجّدت سهرت وهجدت نمت، وأنشد[6]: قلت هجّدنا فقد طال السرى. .[7]. ويبدو أنّ ماجاء في المعاجم يشير إلى أنّ معظم اللغويين ذهبوا إلى وجود معنى الضدّ في جميع أوزان هذ الأصل، أي «هجد». فابن الأنباري يعدّ «الهاجد»

(١) ابن السيد، الاقتضاب، ص١١٠.

(٢) ابن السيد، الاقتضاب، ص١١٠ وانظر معاني «تفعّل» لدى ابن عصفور في الممتع، ١/ ١٨٤ ومايليها.

(٣) انظر: ابن منظور، اللسان، ١٠/ ١٩٦-١٩٧، وانظر متابعة محمد العدناني لهذه المسألة في: معجم الأغلاط اللغوية، ص ٣٧٢-٣٧٣.

(٤) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص٣٤٧.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص٢١٠.

(٦) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤٥٥-٤٥٦.

(٧) ابن السيد، الاقتضاب، ص١٨٤.

حرفا من الأضداد، ويستشهد على ذلك بأشعار للبيد والأخطل والكميت[1].

وابن منظور ينقل في «اللسان» أقوالا متعدّدة تؤكد معنى الضد. وقد نقل عن الجوهري: هجد وتهجّد، نام ليلا، وسهر وهو من الأضداد. كذلك نجد في «التاج» أنّ «هجد»: نام بالليل، وصلى بالليل[2]. وعلى الرغم من ذلك، فالأصل في الدلالة هو «هجد» أي نام، ومن ثم استعمل فعل «تهجّد» للدلالة على القيام للصلاة، ويدلّ على هذا ماذكره الأزهري من أنّ المعروف في كلام العرب أنّ الهاجد هو النائم، أما المتهجّد فهو القائم إلى الصلاة من النوم، وكأنه قيل له متهجّد لإلقائه الهجود عن نفسه، كما يقال للعابد متحنِّث لإلقائه الحنث عن نفسه[3]. غير أنّ هذا الاجتهاد لايمنع من ورود معنى الضدّ في دلالات: هجد وتهجد، وهجد، والهاجد، وهذا على مايبدو من أثر الدين في تطوّر الدلالة[4].

ومما وقف عنده الزبيدي من هذه الأمثلة قولهم: «مائة دينار غير نيّف». والغلط في ذلك كما يقول لأنهم حسبوا أنّ النيّف بمعنى اليسير، وإنما النيّف الزيادة، وهو من قولهم: أناف على الشيء إذا أشرف عليه. كأنه لما زاد على العدد أناف عليه أي أشرف[5]. والحقّ أنّ دلالة «نيّف» في العدد هي زيادة يسيرة «من واحدة إلى ثلاث» أو مازاد على العقد إلى أن يبلغ العقد الثاني.

ومن ذلك أيضا أنهم يقولون للذلول «ريِّض» والريض- كما يقول الزبيدي- الصعبة المحتاجة إلى الرياضة. وقد قال يعقوب: رضت الدابة أروضها روضا ورياضة. ويقال: دابة ذلول ورجل ذليل[6]. ويبدو أنّ للمجاز

---

(١) انظر: ابن الأنباري، الأضداد، ص ٥٠-٥٢.

(٢) انظر: اللسان، ٣/ ٤٣١-٤٣٢، والتاج، ٩/ ٣٣٤.

(٣) انظر: اللسان، ٣/ ٤٣١-٤٣٢، تجدر الإشارة إلى أنّ معنى «الترك» ملحوظ في معاني «تفعل» الصرفية. انظر: ابن عصفور، الممتع، ١/ ١٨٥.

(٤) انظر: العدناني، معجم الأغلاط، ٦٩١-٦٩٢.

(٥) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص٢١١ وانظر القاموس، ص١١١٠.

(٦) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص٢٧٤، والقاموس المحيط، ص٨٣١.

دورا في تطورّ هذه الدلالة إلى الضدّ. إذ من المعهود أنّ الذلول كانت قبل ذلك ريّضا أي صعبة، ثم روّضت فأصبحت ذلولا، فالريض هي التي ريضت. ويقوم هذا التطورّ على اعتبار ماكان وهو من العلاقات المجازية المعروفة.

ومن ذلك أنّ العوام يقولون: «طفّف» إذا زاد، و«التطفيف» النقصان، يقال: إناء طفّان، وهو الذي قارب أن يمتلىء[1]. ونجد متابعة لهذا الذي لاحظه الزبيدي، لدى ابن مكي الصقلّي صاحب «تثقيف اللسان»، وفي هذا دليل على شيوع هذه الدلالة على الضدّ في صقلّية أيضا وفي هذا الصدد يقول: «التطفيف، هو عندهم التوفية والزيادة. لايعرفون فيه غير ذلك، ويقولون إناء مطفف أي ملآن، حتى فاض أو كاد، وليس كذلك. إنما التطفيف: النقصان..»[2] وعلى الرغم من أنّ معظم المعاجم تقتصر على ذكر دلالة النقصان[3]، فإن هناك بعض الإشارات التي قد تنبىء بهذا التطورّ باتجاه الضدّ. ففي «اللسان» عن ابن الأعرابي: وإناء طفّان ملآن، وفي موضع آخر: التطفيف يكون بمعنى الوفاء والنقص، وكذلك يمكن أن نضع معنى «طفّ»: علا ورفع، في الحسبان[4].

ومما ذكره ابن مكي أيضا أن الناس يظنّون أنّ «الانكماش» هو التأخّر عن الأمر وترك العزيمة فيه، وليس الأمر كذلك، لأنّ الانكماش: التشمير في الأمر والجدّ فيه[5]. ومن الممكن أن يكون معنى الضدّ ملحوظاً في أصل الدلالة الحسي، وهو الانقباض والاجتماع، فكما يكون الانقباض والاجتماع للدلالة على الجدّ والتوثب، يكونان للدلالة على الانطواء والتلبّث.

---

(١) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٨٢.

(٢) ابن مكي: تثقيف اللسان، ص٢٠٥.

(٣) انظر: العدناني، معجم الأغلاط اللغوية، ص ٤١٠-٤١١.

(٤) انظر: اللسان، ٩/ ٢٢١-٢٢٣

(٥) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص٣٥٣

ويلاحظ ابن مكي كـذلك أنّ الناس يقـولون: فـلان «يحـوقل» في أشـغـاله، يعنون أنه يتلبّث ويتشـاغل بغـيـر مـاهو فـيـه، وليس كـذلك، لأنّ الحوقلة: سرعة المشي[1]. ومن المفيد لتوضيح هذه الدلالة أن ننظر فيما جاء في «اللسـان» من مـعـان قـريبـة لما ذهب إليه العـامـة من مـعنى الضـدّ. وفـيـه: «الحـوقلة: سـرعـة المشي، ومـقـاربة الخطو، وقـال اللحـيـاني: هو الإعـيـاء والضعف، وفي الصحاح: حوقل حوقلة وحيقالاً: إذا كبر وفتر عن الجماع. وحوقل الرجل إذا مشى فأعيا وضعف..»[2]. فالحوقلة لاتدلّ على سـرعـة المشي فـحسب، كـمـا ذكـر ابن مكي، بل تدلّ على مـعـان تشـيـر إلى الـضـعف والإعياء والفتور، وهي أضداد للسرعة والجدّ.

وهناك مثالان آخران لدى الجواليقي، صاحب «تكملة إصلاح ماتغلط فيه العامة»، و«شرح أدب الكاتب». ففي كتابه «التكملة» يلاحظ أن العامة يستعملون كلمة «بَهنانة» في الذمّ، ويعنون بهـا المرأة البلهـاء، وليس كـذلك ـ كـمـا يقـول ـ إنما البـهنانة صـفـة تمدح بهـا المرأة. يقـال: امـرأة بهنانة إذا كـانت ضـاحكة مـتـهللة، وقـيل: هي الطّيـبـة الرائحـة الحـسنة الخلق السـمـحـة لزوجها[3]. ويتابع البغدادي هذه التخطئة، ويضيف إلى صفات البـهنانة أنها اللعوب العطرة[4]. ويبـدو أنّ المبـالغـة في التـضـاحك، والتـهلل تقـود إلى الوصف بعدم الاتزان أو البلاهة. ومردّ ذلك إلى المجتمع ومايتواضع عليه الناس من نظرات إلى المبالغة في المرح.

ومن ذلك أنّ الجـواليـقي لاحظ أنّ «التـحليق» عند العـامـة هو رمي

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص١٩٧.

(٢) ابن منظور، اللسان، ١١/ ١٦١، وانظر: القاموس المحيط، ص١٢٧٤، وفيه أيضا: «الحوقلة: النوم والإدبار والعجز عن الجماع».

(٣) انظر: الجواليقي، تكملة إصلاح ماتغلط فيه العامة، ص١٥.

(٤) انظر: البغدادي، ذيل الفصيح، ص١٠٣، وانظر بقية المعاني في: الزمخشري، أساس البلاغة، ص٣٣، وابن منظور، اللسان، ١٣/ ٦٠ ـ ٦١.

الشيء من علو إلى سفل، وذلك غلط، إنما التحليق عند العرب الارتفاع في الهواء[1]. كذلك نجد ابن الجوزي[2]، والبغدادي يتابعان هذه الدلالة لتخطئة العامة في استعمالهم التحليق للرمي من علو إلى سفل. ومن الملاحظ أنّ البغدادي يفصّل في دلالات حلّق، ويقول: «التحليق: الارتفاع في الهواء، يقال: حلّق الطائر في كبد السماء إذا استدار كالحلقة وارتفع في طيرانه، وحلّق النجم: ارتفع، وحلق ببصره نحو السماء: رفعه، والحالق: الجبل المشرف، وليس التحليق رميك الشيء من علو إلى سفل[3]. ويعدّ ابن الأنباري هذه الكلمة من الأضداد استنادا إلى أصل الدلالة، وليس إلى ماتذهب إليه العامة، ويقول في هذ الصدد: «ومنها أيضا قول العرب: قد حلق ماء الركية، إذا تسفّل ونزل، وقد حلق الطائر في الهواء إذا علا وارتفع..»[4]. ونجد لدى أحد الدارسين المعاصرين محاولة لردّ معنى الضدّ إلى أصل الدلالة، لأنّ العرب تقول: حلّق الماء في البئر إذا غار وسفل، وحلق الطائر في الجوّ إذا ارتفع، واستنادا إلى هذا القول نراه يفترض أنّ أصل المعنى هو الابتعاد، ثم تحدّد عند مجموعة بالارتفاع، وعند أخرى بالانخفاض، وفي كل بعد[5]. ومع أننا نسلم ببعض ماجاء لدى ابن الأنباري، ومختار عمر، فإنّ ربط دلالتي: غار الماء، وحلق الطائر يبقى محتاجا إلى اجتهاد. فالدلالة في أصلها الحسي الذي يفترض أنه أسبق المعاني، تُردّ إلى «الحلق» الذي هو مساغ الطعام والشراب في المريء، ومنه جاءت الدلالات الحسيّة المتطوّرة عن طريق المشابهة. من ذلك «حلوق الآنية والحياض» ومايتّصل بها من ارتباط بالماء، نحو «حلّق الإناء من الشراب:

---

(١) انظر: الجواليقي، التكملة، ص ٢٠.

(٢) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١١٥.

(٣) البغدادي، ذيل الفصيح، ص١٠٤.

(٤) ابن الأنباري، الأضداد، ص٤٢٢.

(٥) انظر: عمر، د. أحمد مختار، علم الدلالة، ص٢٠٨.

امتلأ إلا قليلا كأنّ مافيه من الماء انتهى إلى حلقه. ووفىّ حلقة حوضه: وذلك إذا قارب أن يملأه إلى حلقه. وحَلقة الحوض امتلاؤه، وحلقته أيضا دون الامتلاء. ثم إننا نرى أن معنى حلق ماء الحوض إذا قلّ وذهب» يرد إلى المشابهة بين مابقي في البئر من الماء، والحَلْقة. فالماء الذي غار وسفل يبدو كالحلقة. والحلقة أيضا متطوّرة في الدلالة على الشكل المعروف بالاستدارة، من حلقة الحوض والبئر التي شبهت في الأصل بالحلق. ومنه أيضا تفرّعت دلالة: حلق الشعر لما في ذلك من استدارة. ، واستنادا إلى هذا الاجتهاد نرى أنّ معنى «حلّق الطائر» جاء من الاستدارة، وليس من البعد. ففي اللسان: «حلق القمر وتحلّق: صار حوله دارة. . وحلّق الطائر إذا ارتفع في الهواء واستدار، وهو من ذلك. . ومنه حلّق الطائر في كبد السماء إذا ارتفع واستدار». .[1]. . ومن المعروف أنّ الطائر يجول في الهواء مرتفعاً عن الأرض، ولذلك لاتظهر استدارته إلا في ارتفاعه صعداً. ولعلّ هذا الملمح هو الذي قاد إلى الارتباط بين معنى الارتفاع والاستدارة، حتى أوصل إلى دلالة حلّق التي تعني الارتفاع والطيران وإن لم يكونا كالحلقة. غير أنّ هذا لايمنع من أن يكون التحليق من علو إلى سفل، كما هو من سفل إلى علو، لأنّ مايحلّق يبقى في الهواء مرتفعاً عن الأرض وإن اختلفت جهتا الانطلاق.

ونجد لدى ابن الحنبلي صاحب «بحر العوام فيما أصاب فيه العوام» مقارنة بين دلالتي: «قرّض»، و«قرّظ». فابن الحنبلي يلاحظ أن العوام في عصره يقولون «تقريض» في المدح، مع «أنّ صاحب أدب الكاتب يقول: التقريظ مدح الرجل حيّا، جاعلاً ذلك بالظاء، ففي الصحاح: التقريض مثل التقريظ، ويقال: فلان يقرّض صاحبه إذا مدحه أوذمّه، وعلى ذكر ذي الظاء اقتصر صاحب الجمهرة، فقال: ويقال: يقرّظ فلانا إذا مدحه. وبهذين النقلين يتضح أنهم يزيدون اللام حيث يقولون قرّضت لفلان. وانما هي في

(١) ابن منظور، لسان العرب، ١٠/ ٦٣.

عبارات المتقدّمين معدومة، ولعلهم يضمّنون قرّضت معنى شكرت، فيعدّونه بها، كما يقال: شكرت له وإن قيل أيضاً: شكرته[1]. ويبدو من خلال ماذكر ابن الحنبلي أنّ العامة تختار «قرّض» للمدح والشكر، على الرغم من وجود «قـرّظ». وعلى الرغم من أنّ النظر في أصلي هاتين الدلالتين، ومجـال استعمالها قد يفضي إلى اختلاف بينهما، فإنّ مصادر متعدّدة تشير إلى أنّ دلالتي: قرّض وقرّظ متكافئتان في استعمالهما في المدح والخير، أو الذمّ والشر على حدّ سواء. فالقرض أصلاً يدلّ على القطع، ومنه المقراض. والمقارضة تكون في العمل السيء يقصد به الانسان صاحبه، واقترض: طعن عليه ونال منه، وأصله من القرض القطع[2]. أما القَرَظ فهو ورق السلم يدبغ به الأديم ليزيّن. ومنه جاءت دلالة قرّظ أي مدح. ومع ذلك نجد ابن الأنباري يعدّ «التقريظ» من الأضداد متابعا لقطرب في أضداده[3].

ومهما قيل عن أصل الدلالة، فالمعوّل عليه هو ماستقرّ في المعاجم من دلالات عبر سياقات متعدّدة. والمعاجم الكبرى ـ «اللسان»، و«القاموس» و«التاج» ـ تذكر أنّ «قرّض» للمدح والذم، ضدّ[4]. ونجد في هذا المجال أحد الدارسين المعاصرين يتتبع هذه المسألة لينتهي إلى أنّهم يكادون يجمعون على أنّ «يتقارضان» تعني يتمادحان أو يتشاتمان، فالفعل تقارض للخير والشر كليهما. أما «قرّظ» فالمعروف أنه لايعني إلا مدح الحيّ بحقّ أو باطل لاغير[5]. ومع ذلك نجد بعض المصادر تشير إلى أن «قرظ» من الأضداد، كما مرّ بنا لدى

---

(١) ابن الحنبلي، بحر العوام، ص١٨٤، وانظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص٢٠٢.

(٢) انظر: ابن منظور، اللسان، ٧/ ٢١٧.

(٣) انظر: ابن الأنباري، الأضداد، ص ٣٩٢ـ٣٩٣.

(٤) انظر: ابن منظور، اللسان، ٧/ ٢١٨، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص ٨٤٠، والزبيدي، تاج العروس، ١٩/ ١٩، ٢٠/ ٢٥٩.

(٥) انظر: العسكري، الفروق، ص٤٢، والعدناني، معجم الأغلاط، ص٥٤٥ـ٥٤٦.

ابن الأنباري، وماذكره ابن منظور عن ابن خالويه من أنه يقال: يتقارظان الخير والشر بالظاء أيضا[1].

ومما يلحق بهذا الجانب مسألة أثارها الحريري، حين عرض في «درة الغواص» لمجال استعمال «البشارة». فالحريري يلاحظ أنّ أكثر اللغوين يرون أن «بشرته» لاتستعمل إلا في الإخبار بالخير، وليس الأمر كذلك عنده، بل قد تستعمل في الإخبار بالشر[2]. ويحتج الحريري لما ذهب إليه بأمرين، أحدهما قوله تعالى: «فبشّرهم بعذاب أليم»[3]، والآخر أنّ الأصل في البشارة والتبشير هو تغيّر في بشرة المبشَّر بها، وقد تتغيّر للمساءة بالمكروه، كما تتغيّر عند المسرّة بالمحبوب. ومع ذلك نراه يقول: «إلا أنه إذا أطلق لفظها وقع على الخير. كما أن النذارة تكون عند إطلاق لفظها في الشر[4]» ويبدو أنّ الذين ذهبوا إلى أن البشارة تكون في الخير والشر احتجّوا بما احتجّ به الحريري، ويدلّ على ذلك ماجاء في «اللسان» و«التاج». ومن الجدير بالذكر هنا أنّ الفخر الرازي قال في أثناء تفسير قوله تعالى: «وإذا بُشِّر أحدهم بالأنثى»[5]: التبشير في عرف اللغة مختصّ بالخير الذي يفيد السرور، إلا أنه بحسب أصل اللغة عبارة عن الخبر الذي يؤثّر في البشرة تغيّرا، وهذا يكون للحزن أيضا، فوجب أن يكون لفظ التبشير حقيقة في القسمين[6]. وكلام الرازي هذا واضح الدلالة على التفريق بين الاستعمال: «العرف»، والأصل الذي انحدرت منه الدلالة. ويلخّص الخفاجي في «شرح درّة الغوّاص» هذه

---

(١) انظر: ابن الأنباري، الأضداد، ص٣٩٢، وابن منظور، اللسان، ٧/ ٢١٨، والزبيدي، تاج العروس، ١٩/ ٢٠.

(٢) انظر: الحريري، درة الغواص، ص ٨٦-٨٧.

(٣) وردت هذه العبارة القرآنية في ثلاثة مواضع هي: آل عمران، الآية: ٢١، والتوبة، الآية: ٣٤، والانشقاق، الآية: ٢٤.

(٤) الحريري، درة الغواص، ص ٨٦-٨٧.

(٥) النحل، الآية: ٥٨.

(٦) الزبيدي، تاج العروس، ١٠/ ١٨٥.

المسألة، إذ يقول: «وماذكره من استعمال البشارة في الشرّ، كما في قوله تعالى: «فبشرّهم بعذاب أليم» غير مرضي عند المحققّين من أهل العربية وأصحاب المعاني. والآية عندهم من قبيل الاستعارة التهكمية، أو من باب: تحية بينهم ضرب وجيع. وفيها مذهبان آخران، فقيل: إنّها تعمّ الخير والشر، وقيل: إذا أطلق كان مخصوصا بالخير كما إذا قيّد به، فإن قيّد بمعمول جاز استعماله في الشرّ أيضاً[1]. ويعلّق يوهان فك في كتابه «العربية» على احتجاج الحريري بالآية الكريمة السالفة الذكر قائلا: «أما قوله: إنّ البشارة بالكسر تستعمل في الشر كذلك، فقد اعتمد في هذا على حالة التهكم باستعمال الضدّ في مثل قوله تعالى «فبشرهم بعذاب أليم»[2]. ومع التسليم بافتراض فك بأنّ إجازة الحريري لاستعمال البشارة في الشر اعتمد على ماجاء في القرآن الكريم في سياق الاستعارة فحسب، لا نرى أنّ الحريري أتى بدعا، لأنه أخذ دلالة الأصل في حسبانه، كما نظر في إطلاق مجال الاستعمال وتقييده. إضافة إلى أنه كان يردّ على من حصر لفظة البشارة في الإخبار بالخير. ومع ذلك كلّه يلاحظ الدارس أنّ الحريري أجاز ذلك حين أجازه بتحفّظ مستخدما أسلوب التقليل في عبارته. ومن الغريب حقّاً أن يلام الحريري على هذا مع أنّ ابن سيده (ت ٤٥٨ هـ) ـ توفي قبل الحريري بثمانية وخمسين عاما ـ أجاز أن يكون «التبشير» للخير والشر، على قولهم تحيتك الضرب وعتابك السيف، أو كقوله تعالى: فبشرهم بعذاب أليم[3].

* * *

ونقف هنا عند مجموعة من الأمثلة التي جنح فيها العامة إلى السهولة، فأزالوا بعض الملامح الدلالية التي تميّز دلالة هذا اللفظ عن ذاك. «فالناس في

(١) الخفاجي، شرح درة الغواص، ص ١٨٤.

(٢) فك، العربية، ص ٢٢٨.

(٣) انظر: ابن منظور، اللسان، ٤/ ٦١، وانظر تعليق ربحي كمال على كلام ابن سيده في التضاد، ص١٤.

حياتهم العادية يكتفون بأقلّ قدر ممكن من دقّة الدلالات وتحديدها، ويقنعون في فهم الدلالات بالقدر التقريبي الذي يحقّق هدفهم من الكلام والتخاطب، ولا يكادون يحرصون على الدلالة الدقيقة المحدّدة التي تشبه المصطلح العلمي»[1].

ويقوم هذا النحو على تقريب دلالتين أو أكثر إلى دلالة واحدة تتّصف بالعموم، أو إزالة اختصاص كلمة ما بجانب دلالي أو التبادل في استخدام كلمتين متقاربتي الدلالة، ممّا يؤدي إلى حالات من الترادف. ولابدّ من التفريق بين «التعميم» بوصفه شكلا من التغيّر اللغوي من جهة، وهذا النحو الذي يقوم على عدم مراعاة الفروق بين كلمات متقاربة الدلالة من جهة أخرى. فالشكل الأول يكون الاتجاه فيه نحو إزالة اختصاص الدلالة عن طريق توسيع مجال استعمالها، نحو تسمية العامة للإبل التي تحمل الأمتعة وغيرها «حمولة»، ولا تنظر في اختصاص الدلالة، لأنّ الحمولة هي الإبل التي تحمل الأمتعة خاصة، فالعامة تسمّي الكلّ حمولة[2]. أما هذا الشكل الذي نحن بصدده فهو لايتصل بدلالة لفظ واحد ضيقا أو اتساعا، بل يقوم على تعدّد الألفاظ وتقارب الدلالات. ومن الملاحظ أنّ اتجاه العامة إلى عدم التفريق قد ووجه بمزيد من الاحتكام إلى الفروق التي يبدو أنّ معظمها لايطّرد، بالاضافة إلى كونها تستند إلى النظرة السكونية للّغة. ومصداق ذلك في الأمثلة التي نتناولها لكثير من المصنّفين.

فالكسائي يرى أنّ العرب فرقت بين «صفاقة» الوجه وصفاقة الثوب، لذلك «يقال هذا الثوب صفيق بالصاد، ووجه فلان سفيق بالسين»[3]. ومن

---

(١) أنيس، د. إبراهيم، دلالة الألفاظ، ص١٥٥.

(٢) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص١١٤.

(٣) الكسائي، ماتلحن فيه العوام، ص ٣٣.

الواضح أنّ هذه التفرقة بين معنى حقيقي وآخر مجازي تقوم على مراعاة تبادل صوتي الصاد والسين. وهي تفرقة غير معروفة، ففي «أساس البلاغة»: «ثوب صفيق، وقد صفق صفقة، وصفقه الناسج. ومن المجاز: له وجه صفيق، وأعوذ بالله من صفاقة الوجه»[1]. وفي «لسان العرب»: «السفق لغة في الصفق، وثوب سفيق أي صفيق.. ورجل سفيق الوجه: قليل الحياء وقح..». ويعقب ابن منظور على ذلك بقوله: «والصاد في كل ذلك لغة»[2].

كذلك نجد ابن السكيت يفتح المجال للنظر في إحدى مسائل الفروق، وهي مالاحظه من أنّ الناس لايفرقون بين «الظلّ» و «الفيء»، فالظلّ عنده مايكون بالغداة حتى الزوال، والفيء مايكون بعد الزوال[3]. ويتابع ابن قتيبة هذه المسألة مضيفا إلى مانقله من ابن السكيت فروقا وملامح دلالية أخرى. وهو يقول: «من ذلك الظل والفيء يذهب الناس إلى أنّهما شيء واحد، وليس كذلك، إن الظل يكون غداة وعشية، ومن أول النهار إلى آخره، ومعنى الظلّ الستر، ومنه قول الناس «إنّا في ظلّك» أي في ذراك وسترك، ومنه «ظلّ الجنة وظلّ شجرها» إنّما هو سترها ونواحيها... والفيء لايكون إلا بعد الزوال، ولايقال لما كان قبل الزوال فيء، وإنما سمي فيئا لأنه ظلٌّ فاءَ من جانب إلى جانب..»[4]. أما الحريري فيخطّئ الناس حين «يقولون جلس في فيء الشجرة. والصواب أن يقال: في ظل الشجرة كما جاء في الأثر. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إنّ في الجنة لشجرة يسير الراكب في ظلّها مئة عام فما ينقطع....» وقد فصّل بعضهم أنواع الاستظلال فقال: يقال استظلّ من الحرّ واستذرى من البرد واستكنّ من

---

(1) الزمخشري أساس البلاغة، ص ٢٥٥.

(2) ابن منظور، اللسان، ١٠/١٥٨-١٥٩، ٢٠٤.

(3) انظر: ابن السكيت، إصلاح المنطق، ص ١٥٠، ٣٢٠-٣٢١.

(4) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٦-٢٧، وانظر مايماثله في التلويح في شرح الفصيح للهروي، ص ٩٠.

المطر[1]. كذلك نجد ابن الجوزي يتابع ابن قتيبة في أنّ «الفيء لايكون إلا بعد الزوال، سمي فيئا لأنه ظلّ فاءَ من جانب إلى جانب، فأما الظلّ فمن أولّ النهار إلى آخره، لأنّ معنى الظلّ الستر. والعامّة تسمّي الفيء ظلاً ولا تفرّق»[2]. ويربط البغدادي صاحب «ذيل الفصيح» دلالتي: الظلّ والفيء بالشمس، ويقول: «وتقول جلس في ظلّ الشجرة تريد المكان الذي تستره عن الشمس. فأما الفيء فما كانت عليه الشمس ثم رجعت عنه[3]».

أما الذين صوّبوا العوام أو تتّبعوا أصحاب المصنّفات السابقة، فقد استندوا إلى أنّ «الفرق بين الظل والفيء قريب وإن ذهب إليه بعض اللغويين. فهما يستعملان بمعنى، إمّا لترادفهما كما هو مذهب في اللغة، أو هو على التوسّع والتسمّح، ولهذا قال في الحواشي: إنّ الفيء وإن كان على ماذكره المصنّف لايمتنع أن يقع موقع الظلّ حيث كان ظلاً يستظلّ به فيقال قعدت في فيء الشجرة أي ظلّها، وعليه قول الجعدي في أهل الجنة:

فسلام الإله يغدو عليهم وفيوء الفردوس ذات الظلال

فأوقع الفيء موقع الظلّ، وإن كان الفيء أخصّ منه، ألا ترى أنّ الجنة لاشمس فيها حتى يكون فيها فيء..»[4] وممن يذهب هذا المذهب في عدم الفرق ابن بري (ت٥٨٢هـ)، وإليه ينسب الكلام السابق، وابن الحنبلي صاحب «بحر العوام»، والخفاجي صاحب «شرح درّة الغوّاص» وقد مر بنا استشهاده بكلام ابن بري. والخلاصة التي يمكن أن ينتهي الدارس إليها هي أن دلالة «الظلّ» أعمّ من دلالة «الفيء» فالظلّ كلمة تقع على أشياء كثيرة منها

(١) الحريري، درة الغواص، ص ٥٦.

(٢) ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٦٥.

(٣) البغدادي، ذيل الفصيح ص١٠٥

(٤) الخفاجي، شرح درة الغواص، ص ١٣٤ـ١٣٥، وابن الحنبلي، بحر العوام، ص ١٧٤ـ١٧٥، وانظر: الفروق للعسكري، ص ٣٠٤، ونظام الغريب للربعي، ص ٢٢٤.

ماذكروه، ومنها مالا يتصل بالدلالة الحقيقية المقصودة، بل باستعارات، واستعمال يكاد يكون عاما في الحقيقة والمجاز[1]. أما كلمة «الفيء» فهي أخصّ من ذلكَ، وليس لها ذلك المعنى من تعدّد الدلالة، وتنوّع الاستعمال. ومع ذلك نرى ابن منظور يذكر أن «بعضهم يجعل الظلّ الفيء قال رؤبة: كلّ موضع يكون فيه الشمس فتزول عنه فهو ظلّ وفيء. وقيل: الفيء بالعشي والظلّ بالغداة فالظلّ ماكان قبل الشمس والفيء مافاء بعد»[2].

وهناك مسألة أخرى نبّه عليها ابن السكيت، هي الفرق بين «الفقير» و«المسكين» وهو يقول في هذا الصدد: «وتقول هذا رجل فقير للذي له البلغة من العيش. وهذا رجل مسكين للذي لاشيء له. قال الله جلّ وعزّ «إنّما الصدقات للفقراء والمساكين»[3] أما ابن قتيبة فينبّه على ماوقع فيه العامة من خطأ، لأنهم لايفرّقون بينهما، وقد فرّق الله تعالى بينهما في آية الصدقة، فقال: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين» فجعل لكل صنف سهما. والفقير: الذي له البلغة من العيش، والمسكين الذي لاشيء له قال الراعي:

أما الفقير الذي كانت حلوبته وفق العيال فلم يترك له سبد[4]

والحقّ أنّ أهل اللغة يختلفون في الفرق بين الفقير والمسكين اختلافا كبيرا، وقد ذكر الجواليقي في «شرح أدب الكاتب» أنّ هناك مذهبين، الأول مذهب يونس بن حبيب ومن وافقه، وقد ذكر ابن السكيت وابن قتيبة حجّته. والثاني مذهب الأصمعي ومن وافقه، وحجّته أنّ المسكين أحسن حالاً من الفقير. ويستند هذا الفريق إلى آيات من القرآن الكريم ورد فيها ذكر الفقراء

---

(١) انظر: الزمخشري، أساس البلاغة، ص ٢٩ـ٢٩٠

(٢) ابن منظور، اللسان، ١١/ ٤١٥، وانظر: القاموس، ص١٣٢٨ـ١٣٢٩، والتاج، ١/ ٣٥٤ ومايليها.

(٣) ابن السكيت، إصلاح المنطق، ص٣٢٦، والآية هي الآية ٦٠ من سورة التوبة.

(٤) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٤.

والمساكين . منها قوله تعالى : «أما السفينة فكانت لمساكين»(١) . وقد استنتج هؤلاء أنّ المسكين أحسن حالا من الفقير . أما البيت السابق للراعي فهو مردود عندهم لأنّ المعنى كانت لهذا الفقير حلوبة فيما مضى ، وليست له في هذه الحال حلوبة . كذلك يلجأ هؤلاء إلى الاشتقاق ومراعاة أصل الدلالة ، فالفقير في كلام العرب هو المفقور الذي نزعت فقرة من فقر ظهره ، فانقطع صلبه من شدّة الفقر . أما المسكين فهو الذي سكّنه الفقر ، واشتقاقه من السكون(٢) .

وهناك مذهب آخر ينسب إلى ابن الأعرابي ، وهو يقول بالتسوية بينهما ، فالفقير : الذي لاشيء له والمسكين مثله(٣) . أما أبو هلال في «الفروق» فقد مال إلى المذهب الأول الذي رأى أنّ الفقير أحسن حالاً من المسكين ، وقد أجاب عن احتجاج من ذهب إلى الاستشهاد بقوله تعالى : «أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر» لإثبات العكس ، بقوله : «فإنه روى أنّهم كانوا أجراء فيها ونسبها إليهم لتصرّفهم فيها والكون بها»(٤) . ويؤيد ابن السيد في «الاقتضاب» هذا المذهب أيضا ، فالصحيح عنده هو القول الأول . أما الاحتجاج بالآية السابقة لمن ذهب إلى أنّ المسكين هو الذي له البلغة من العيش ، فمردودٌ عنده لأنّ «مسكين» في الآية وردت على جهة الترحّم والإشفاق ، ويؤيد ذلك بحديث نبويّ جاء فيه «مسكين مسكين رجل

---

(١) الكهف ، آية : ٧٩ .

(٢) انظر : الجواليقي ، شرح أدب الكاتب ، ص ١٤٣ ـ ١٤٤ .

(٣) انظر : الجواليقي ، شرح أدب الكاتب ، ص ١٤٣ ـ ١٤٤ ، والمطرّزي ، المغرب ، ١/ ٤٠٥ ، ٢/ ١٤٦ ، والرازي ، مختار الصحاح ، ص ٣٠٧ ، والفيومي ، المصباح المنير ، ١/ ٢٨٣ ، وابن منظور ، اللسان ، ١٣/ ٢١٤ ـ ٢١٨ ، والفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، ص ٥٨٨ ، والزبيدي ، تاج العروس ، ١٣/ ٣٣٦ .

(٤) أبو هلال العسكري ، الفروق ، ص ١٧٠ ـ ١٧١ ، ولعل صواب العبارة الأخيرة كما جاء في الحاشية : لتصرفهم بها والكون فيها .

لا أهل له، قالوا: يارسول الله وإن كان ذا مال قال: وإن كان ذا مال. »، فدلالة المسكين هنا مجازاستعمل على وجه التمثيل(١). ومن الجدير بالذكر أن هذا الاختلاف امتدّإلى الفقهاء، إذ اختلفوا في كون الفقراء والمساكين صنفاً واحداً أو صنفين(٢). أما وجهة العامة في مثل هذه المسألة فهي إزالة الفرق، واستعمال أحد اللفظين موضع الآخر.

ومن الأمثلة التي وقف عندها ابن قتيبة تفريقه بين «الغلَط» و«الغَلَت»، وقدتابعه ابن مكي في ذلك. فالغلط يكون في الكلام، فإن كان في الحساب فهو غلت(٣). غير أنّ ابن السيد صاحب «الاقتضاب» يردّعلى هذه التفرقة بقوله: «هذا الذي قاله هو الأشهر، وقد جاء الغلط في الحساب، والوجه في هذا أن يقال: إنّ الغلط عامّ في كلّ شيء أخطأ الإنسان وجهه عن غير تعمّد منه ولا قصد، والغلت في الحساب وحده(٤). » وعلى الرغم من أن ابن السيد تبيّن درجة العموم والخصوص في دلالتي هذين اللفظين، فإنّ ماذكره ابن منظور من أنّهما لغتان ليس ببعيد. وقد جاء في اللسان: «الغلت والغلط سواء... وقال بعضهم الغلت في الحساب، والغلط في سوى ذلك، وقيل: الغلط في القول.. وفي حديث ابن مسعود: لاغلت في الإسلام. قال الليث: غلت في الحساب غلتاً، ويقال غلت في معنى غلط..»(٥).

ومن ذلك أيضا أنّ ابن قتيبة ذكر أنّ: «الآل والسراب» لايكاد الناس يفرّقون بينهما، وإنّما الآل أول النهار وآخره الذي يرفع كلّ شيء، وسمّي آلا لأنّ الشخص هو الآل، فلما رفع الشخص قيل: هذا آل قد بدا وتبين.. وأما

---

(١) انظر: ابن السيد، الاقتضاب، ص ١١٤-١١٥.

(٢) انظر: العسكري، الفروق، ص ١٧١، والفيروز آبادي، القاموس، ص ٥٨٨، والزبيدي، التاج، ١٣/ ٣٣٦.

(٣) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ، ص ٢٠٢، وابن مكي، تثقيف اللسان، ص٨.

(٤) ابن السيد، الاقتضاب، ص ١٥٨.

(٥) ابن منظور، اللسان، ٢/ ٦٤، ٧/ ٣٦٣، وانظر: القاموس، ص ٨٧٨، والتاج، ١٩/ ٥١٧.

السراب فهو الذي تراه نصف النهار كأنه ماء، قال الله تعالى: «كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء»[1]. وقد تعقّبه شارحه ابن السيد وأنكر ماقاله لأنّ «هذا الذي قاله قد قاله غيره، وإنكار من أنكر أن يكون الآل السراب من أعجب شيء سمع به، لأنّ ذلك مشهور معروف في كلام العرب الفصيح[2]» وعلى الرغم من هذا الجزم فإنّ وجود فرق بين الآل والسراب لايمنع من أن يكون بينهما تبادل في الاستعمال، على نحو يقرب أن يكون ترادفا. والدليل على ذلك هو أنّ المعاجم لم تقطع بكونهما مترادفين. وقد ظهر ذلك لدى العسكري في «الفروق» حين ذكر الفرق بين الشخص والآل والسراب، فالشخص ماارتفع من الأجسام من قولك شخص إلى كذا إذا ارتفع، وشخصت بصري إلى كذا أي رفعته إليه.. أما الآل والسراب فالفرق بينهما هو «أن الآل هو الشخص الذي يظهر لك من بعيد، شبّه بالآل الذي يرتفع في الصحارى، وهو غير السراب وإنّما السراب سبخة تطلع عليها الشمس فتبرق كأنّها ماء، والآل شخوص ترتفع في الصحارى للناظر وليست بشيء..»[3]. كذلك نجد في «اللسان» ذكرا للخلاف حول الآل والسراب، وفيه آراء متعدّدة متضاربة، منها ماذهب إليه الأصمعي من التسوية بينهما فالآل والسراب واحد. ومنها ماذهبت إليه جمهرة من أهل اللغة يقولون بالفرق بينهما، مع اختلافهم في الفرق نفسه[4]. وفي «القاموس»: «الآل: ما أشرف من البعير والسراب، أو خاصّ بما في أول النهار ويؤنث، والخشب والشخص..[5]».

---

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص٢٨-٢٩، والآية هي الآية ٣٩ من سورة النور.

(٢) ابن السيد، الاقتضاب، ص١١١.

(٣) العسكري، الفروق، ص١٥٣.

(٤) انظر: ابن منظور، اللسان، ١١/ ٣٦.

(٥) القاموس، ص١٢٤٥، وانظر: التاج، ٣/ ٥٢، والخوارزمي، مختصر الوجوه في اللغة، وفيه «الآل: السراب والشخص»، ص٧.

وممّا خطأ ابن قتيبة فيه العامّة استعمال «اللبّة» للدلالة على النقرة التي في النحر. » وذلك غلط، إنما اللبّة المنحر، فأما النقرة فهي الثغرة[1]. غير أن هذا التفريق ليس مسلما به، فالجواليقي، في «شرح أدب الكاتب»، يقول: «قد وهم في هذا لأنّ اللبّة والنقرة والثغرة والمنحر شيء واحد، وهي الهزمة بين الترقوتين. قال الراجز: وتارة في ثغر النحور». [2] ويضيف الجواليقي تفسيراً يتضح منه أنّ ابن قتيبة لم يدقّق حين نسب الخطأ إلى العامة، «فكأنه ظنّ أنّ النحر يكون في موضع الذبح، وإنّما النحر ودج في أصل العنق، والذبح في آخره مما يلي الرأس. والإبل تنحر ولا تذبح والبقر تذبح وتنحر والغنم تذبح»[3].

وعلى الرغم من هذا الظنّ الذي تأوّله الجواليقي فإنّ ابن قتيبة يحدّد بوضوح قصده في كلام ورد في «تاج العروس»، وفيه: «وقال ابن قتيبة: هي العظام التي فوق الصدر وأسفل الحلق بين الترقوتين، وفيها تنحر الإبل. ومن قال: إنها النقرة في الحلق، فقد غلط[4]. وفي «التاج» أيضا رواية من ذهب إلى ما اختارته العامة في كلامها من أنّ اللبّة هي النقرة أو الثغرة، فاللبب كاللبة «هو موضع القلادة من الصدر من كلّ شيء، أو النقرة فوقه، والجمع الألباب. وفي لسان العرب: اللبّة وسط الصدر والمنحر، والجمع لبّات ولباب.. [5]». ومن المعروف في مثل هذه الأمثلة من الاستعمال أن المجاورة المكانية تعمل على هذا التغيّر في الدلالة. فإن تأكد أنّ أصل دلالة «اللبّة» هو ماذكر ابن قتيبة، فلا بأس من أن تدلّ أيضا على «الثغرة» بسبب المجاورة المكانية، ويكون المجاز في هذه الحالة سبباً لإيجاد مترادفات جديدة. فالعامة

---

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٦، ١٤٨.

(٢)، (٣) الجواليقي. شرح أدب الكاتب، ص١٤٥.

(٤) الزبيدي، التاج، ٤/ ١٩٠.

(٥) المصدر السابق، ٤/ ١٨٩، وانظر اللسان، ١/ ٧٣٣.

هنا يستعملون «اللبة» و«النقرة» و«الثغرة» للدلالة على شيء واحد يتّصل بالمنحر ومايجاوره، ولايفرّقون. ومن الجائز أن تكون هذه الكلمات دالّة على هذا المكان أصلا، لكن باعتبارات مختلفة، فهو «ثغرة ونقرة» أخذا بالشكل، وهو «منحر» نظراً إلى أنه مكان النحر، و«لبّة» لاعتبار اللبب أي الشدّ على ذلك الموضع.

وبالنظر إلى وجود الفروق بين الدلالات المتقاربة نجد ابن قتيبة يفرّق بين «الحمد» و «الشكر» على حين أنّ الناس لايكادون يفرّقون بينهما، والأمر عنده مختلف، «فالحمد: الثناء على الرجل بما فيه من حسن، تقول: «حمدت الرجل» إذا أثنيت عليه بكرم أو حسب أوشجاعة، وأشبه ذلك. والشكر له: الثناء عليه بمعروف أو لاكه، وقد يوضع الحمد موضع الشكر، فيقال: «حمدته على معروفه عني»، كما يقال «شكرت له» ولا يوضع الشكر موضع الحمد فيقال: «شكرت له على شجاعته»[1] ويتابع العسكري هذه المسألة في «الفروق» بما يثبت أنّ الفرق بين «الحمد» و «الشكر» ملحوظ، ولا يصحّ إغفاله. «فالشكر هو الاعتراف بالنعمة على جهة التعظيم للمنعم، والحمد الذكر بالجميل على جهة التعظيم المذكور به أيضا، ويصحّ على النعمة وغير النعمة. والشكر لايصحّ إلا على النعمة. ويجوز أن يحمد الانسان نفسه في أمور جميلة يأتيها، ولايجوز أن يشكرها، لأن الشكر يجري مجرى قضاء الدين، ولايجوز أن يكون للإنسان على نفسه دين، فالاعتماد في الشكر على ماتوجبه النعمة، وفي الحمد على ماتوجبه الحكمة[2]. ويجري أبو هلال أيضا بعض المقاييس التي ذكرها في الباب الأول من كتابه لاستيضاح ملامح الفروق. من ذلك أنه ذكر ضدّ الحمد وضد الشكر، ووازن بينهما، وهو أمر ذو دلالة حقاً، ومنه النظر في أصل الدلالة الحسي، فأصل الشكر

---

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص٣٦.

(٢) العسكري، الفروق، ص ٣٩-٤٠.

ظهـور السِّمن مع قلّة العلف، فيقـال: دابة شكور. ثم تطوّرت الدلالة إلى إظهار الحال الجميلة.

ومهما يكن من أمر هذا الذي أجراه العسكري من مقاييس، فلنا أن نستنتج أنّ دلالة الحمد والشكر وإن كانتا متقاربتين، فالفروق بينهما ملحوظة. فالحمد أعمّ من الشكر ولذلك صحّ أن يوضع موضعه، أما الشكر فهو متوقّف على النعمة التي تكون سببا له. وقد ذهب هذا المذهب في أنّ الحمد أعمّ من الشكر ثعلب(١) والأصفهاني صاحب «المفردات في غريب القرآن» وآخرون(٢). وهناك من ذهب إلى أنّ الحمد هو الشكر، فلم يفرّق بينهما، وهو قول اللحياني(ت٢١٥هـ). وتبعه صاحب «القاموس»(٣). وقد علّق الزبيدي في «التاج» على موقف المصنف بقوله: «وبما تقدّم عرفت أنّ المصنّف لم يخالف الجمهور كما قاله شيخنا، فإنّه تبع اللحياني في عدم الفرق بينهما، وقد أكثر العلماء في شرحهما، وبيانهما، ومالهما، ومابينهما من النسب، ومافيهما من الفرق من جهة المتعلق أو المدلول، وغير ذلك..»(٤)

ومما يسلك في الدلالات المتقاربة ماجاء لدى ابن قتيبة أيضا حول «الخلف» و«الكذب». وقد قال في ذلك: «ومن ذلكَ الخلف والكذب لايكاد الناس يفرقون بينهما، والكذب فيما مضى، وهو أن يقول: فعلت كذا وكذا، ولم يفعله. والخلف: فيما يستقبل، وهو أن تقول: سأفعل كذا وكذا، ولا تفعله(٥). وقال ابن السيد معقبا على هذا الفرق: هذا الذي قاله هو الأكثر والأشهر، وقد جاء الكذب مستعملا في المستقبل، قال الله

---

(١) انظر: ابن منظور، اللسان، ٣/ ١٥٥، والزبيدي، التاج، ٨/ ٣٨.

(٢) انظر: المصدرين السابقين والأصفهاني، المفردات، ص١٣١.

(٣) انظر: الفيروز آبادي، القاموس، ص٣٥٥.

(٤) الزبيدي، التاج، ٨/ ٣٨.

(٥) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص٣٣، وهذه رواية ابن السيد، كما جاء في الاقتضاب.

تعالى(*): «ذلك وعــد مكذوب»[1]. فـالخلف يرتبط بالوعـد[2]، ومـن هـنـا تخصص للمستقبل، لأنّ الوعد يكون فيما يستقبل من الزمان. ومن الجائز أن يكون «الكذب» أعمّ من الخلف، فيشمل ماذكره ابن قتيبة ومـا ذكره ابن السيد، أي يكون ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، وفي الوعد.

وهناك مثالان آخران على ماسلكه ابن قتيبة من الاعتداد بالفروق، وملاحظة إهمال العامة لما بين الألفاظ المتقاربة الدلالة من حدود. فهو يفرّق بين «النَّور» و «الزهر»، فالنور هو النبت الأبيض والزهر الأصـفر[3]». لـكنّ ابن السيد لايسلّم له بهذا الفرق، ولذلك روى عن أبي حنيفة أنّ النور والزهر سواء[4]. ويبدو أنّ مـاجاء في المعاجم لايؤيّد ابن قتيبة، ففي «اللسـان»: «والنور والنورة جـميعـا: الزهر، وقيل: النور الأبيض، والزهر الأصـفر، وذلك أنه يبيض ثم يصـفـر... وقيل إنّهـا أطلعت نورها، وهو زهرها[5]. «وفي القاموس»: «الزهرة ويحرّك: النبات، ونوره، أو الأصـفـر منه[6]». وفي «التاج»: أو النور: الأبيض، والزهر: الأصفر منه، وذلك لأنه يبيضّ ثم يصفرّ، قاله ابن الأعرابي، ونقله ابن قتيبة في المعارف. وقيل: لايسمّى الزهر حتى يتفتح، وقبل التفتيح هو برعوم كما في المصباح، وخصّ بعضهم به الأبيض، كما في المحكم»[7].

(*) كـذا وردت عند ابن السيـد، وهي في سورة هود، الآية ٦٥: «ذلك وعـد غيـر مكذوب».

(١) ابن السيد، الاقتضاب، ص١١٣.

(٢) انظر: ابن فارس، المجمل، ٢/ ٢١٣، والزمخشري، أساس البلاغة، ص١١٩، والمطرّزي، المغرب، ١/ ٢٦٨، والفيومي، المصباح، ١/ ١٧٩، وابن منظور، اللسان ٩/ ٩٤، والفيروز آبادي، القاموس، ص١٠٤٢.

(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص٩٨.

(٤) انظر: ابن السيد، الاقتضاب، ص١٢٩.

(٥) ابن منظور، اللسان، ٥/ ٢٤٣.

(٦) الفيروز آبادي، القاموس، ص٥١٦.

(٧) الزبيدي، التاج، ١١/ ٤٧٣.

ومن هذه الدلالات أيضا تفريقه بين «الشجر» و«النجم»، وقد تتبّعه شارحه ابن السيد لينقض ما أخذه على الناس من خطأ. وفي ذلك يقول: «وقال في هذا الباب: الشجر ماكان على ساق، والنجم مالم يكن على ساق، قال الله تعالى: «والنجم والشجر يسجدان»(1). قال المفسر: قد يسمى مالا يقوم على ساق شجرا، قال الله تعالى: «وأنبتنا عليه شجرة من يقطين»(2). وفي «اللسان»: اليقطين: كلّ شجر لايقوم على ساق نحو الدباء والقرع والبطيخ والحنظل. . التهذيب: اليقطين شجر القرع. . قال الفرّاء: وقال مجاهد كلّ شيء ذهب بسطا في الأرض يقطين»(3). . فاليقطين لايقوم على ساق، ومع ذلك سمّي شجراً. ومن الجائز أن يكون الشجر لدى العامة عاما يشمل ماله ساق، ومالیس له من النبات الممتدّ، ماعدا العشب.

ونقف عند رأي قبسه ابن قتيبة من الأصمعي في التفرقة بين «التلاد» و«التليد». فابن قتيبة يرى أنّ الناس لايفرّقون بينهما، «فالتليد: ماولد عند غيرك، ثم اشتريته صغيرا فنبت عندك، والتلاد: ماولد عندك. ومنه حديث شريح في رجل اشترى جارية وشرطوا أنّها مولّدة، فوجدها تليدة فردّها. فالمولدة: بمنزلة التلاد، وهما ماولد عندك، والتليدة ـ في حديث شريح ـ التي ولدت ببلاد العجم وحملت صغيرة فنبتت ببلاد الاسلام»(4). فهذه التفرقة المنسوبة إلى الأصمعي لاتطرد، بل نجد من يجعل: التليد هو الذي ولد عندك، وهو المولّد والأنثى المولدة فالمولّد والمولّدة والتليد واحد(5).

---

(1) الرحمن، آية: ٦.

(2) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص٩٨، وابن السيد، الاقتضاب، ص١٢٩، والآية هي من الصافات: ١٤٦.

(3) ابن منظور، اللسان، ١٣/ ٣٤٥، ومما يذكر أن صاحب القاموس لم يورد كلمة شجرة في تعريف اليقطين، ص ١٥٨١.

(4) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص٣٥-٣٦.

(5) انظر: اللسان، ٣/ ١٠٠، والتاج، ٧/ ٤٥٧.

ومن المسائل التي أثارها ابن قتيبة أخيراً مالاحظه من أنّ عوام الناس لايكادون يفرقون بين «الأعجمي والعجمي»، والأعرابي والعربي. و«الأعجمي الذي لايفصح وإن كان نازلا بالبادية، والعجمي منسوب إلى العجم وإن كان فصيحاً»[١]. غير أنّ الجواليقي لايسلّم له بهذا الفرق، فقد نقل عن اللغويين أنّ الأعجم الذي في لسانه عجمة، والأعجمي هو العجمي، قال ابن الأنباري، وهو الصحيح عندنا[٢]. كذلك نجد ابن السيد يرد على ابن قتيبة بقوله: «هذا الذي ذكره غير صحيح، لأنّ أبازيد وغيره قد حكوا أنّ الأعجم لغة في العجم، وجاء ذلك في الأشعار الفصيحة[٣]. أما ابن الجوزي فقد تابع ابن قتيبة فيما ذهب إليه من فرق بين «الأعجمي» و«العجمي»، ولاحظ أيضاً أن العامة لاتراعي مايجب من الشروط، ولا تنظر في شيء منها[٤].

والحق أنّ هذه التفرقة بين دلالة وأخرى في هذا المجال لاتتضح بسبب الخلط بين الفصاحة والجنس، ممّا أفضى إلى تشويش وإهمال للفروق. «فالأعجم» مثلا هو ضدّ المبين وإن كان عربياً، فالمعيار هنا يتّصل بالفصاحة وعيوب الكلام، ولا يعتدّ بالجنس، بل تشمل الدلالة كلّ ذي صوت لايفهم إرادته إلا ماكان من جنس. أما «العجمي» فهو الذي من جنس العجم من غير التفات إلى الفصاحة هنا، وهذه الدلالة مطردة على مايبدو. و«الأعجمي» تحتمل دلالتين، إحداهما ترداف «الأعجم»، والأخرى ترادف «العجمي». وعلى الرغم من هذا الاستخلاص فإنّنا نرى أنّ «الأعجم» ترادف «العجمي» أي الذي ليس عربيا، وقد أشار إلى ذلك ابن السيد، وورد في لسان العرب[٥].

---

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٩ـ٤٠.

(٢) انظر: الجواليقي، شرح أدب الكاتب، ص١٤٨.

(٣) ابن السيد، الاقتضاب، ص ١١٦ـ١١٧.

(٤) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ٧٧، ١٥٦.

(٥) انظر: ابن منظور، اللسان، ١٢/ ٣٨٥ـ٣٨٦، والمنصور، د. وسمية، عيوب الكلام، ص١٩.

وهناك تداخل آخر بين دلالتي: «العربي» و«الأعرابي»، مع ارتباط بالبيئة والجنس. فالعربي هو المنسوب إلى العرب وإن تكلّم بلغة العجم، على مايرى الحريري، وهو مانسبه إلى العرب. وإن لم يكن بدوياً، كما يقول ابن الجوزي[1]. أمّا «الأعرابي»، فهو النازل بالبادية وإن كان عجمي النسب، وهذا كلام الحريري، وفيه مراعاة للبيئة أو الإقليم. ومن الجدير بالذكر أنّ الخفاجي علّق على هذا الرأي الأخير بقوله: «وفي قوله: الأعرابي هو النازل بالبادية وإن كان أعجمي النسب نظر لايخفى[2]. و«الأعرابي» هو البدوي من غير تحديد لدى ابن الجوزي[3].

ومن الأمثلة التي وقف عندها الزبيدي في «لحن العوام» يقولون «عجزت» عن الشيء وإن كان يستطيعه. قال أبو بكر: والصواب في هذا «كسلت» عنه[4]. كذلك نجد أنّ عوام صقلّية - كما يقول ابن مكي - لايفرقون بين العجز والكسل. «والعجز عن الشيء ألاّ تستطيعه، يقال: أعجزني الشيء إذا حاولته فلم تقدر عليه، والكسل أن تترك الشيء وتتراخى عنه، وإن كنت تستطيعه[5]. ويمكن أن يردّ هذا الاستعمال إلى إرادة المبالغة في التعبير عن «الكسل»[6]. والمشابهة بين العجز والكسل تتّضح إذا نظرنا إلى ماتؤول إليه كلتا الدلالتين من انقطاع وتوقّف. فالعاجز الذي حاول ولم يقدر

---

(1) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص١٥٦، وكلامه في هاتين الدلالتين منقول من أدب الكاتب، ص٣٩-٤٠.

(2) الخفاجي، شرح درّة الغواص، ص١٩٩، وقارن بالدرّة، ص٩٥.

(3) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص٧٧.

(4) الزبيدي، لحن العوام، ص٢٣٤.

(5) ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٢٠٥.

(6) ذكر الأصفهاني في المفردات أنه: «يعبّر عن المتكاسل في الشيء بالقاعد، نحو قوله «لايستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر» ومنه رجل قعدة وضجعة. ، ص ٤٠٩، ولعل هذا التعبير قريب ممّا نحن فيه.

على مايريد ينتهي إلى الانقطاع والتوقف، كذلك الكسول الذي ترك مايقدر عليه وأخلد إلى الراحة، تتوقّف حركته، وينقطع عن العمل.

ومن هذا أيضا أنّ الزبيدي ذكر أنّ العامة يقولون للبئر المطوية لماء المطر «جب». وأبو عبيدة يقول: الجبّ البئر التي لم تطو. وقال غيره: الجبّ، والركيّة، والطويّة أسماء آبار ولم يفرّق بينها بشيء.»[1] كذلك نجد ابن مكي يتابع الزبيدي في هذه الملاحظة، مقتصرا على كلام أبي عبيدة[2]. فكلام العامة هنا يتجاوز الفروق المحتملة، أو تلك التي تستوحى من أصل الدلالة الحسي لكلّ لفظ من هذه الألفاظ التي تستعمل مترادفة لدى العامة. فالجبّ- كما جاء في المعاجم- سميت بذلك لأنها من الجب: القطع، «وسميت البئر جبّا لأنّها قطعت قطعا، ولم يحدث فيها غير القطع من طيّ وما أشبهه[3].» وعلى الرغم من اعتبار مثل هذا الفرق الذي يُردّ إلى الأصول الحسيّة الأولى، فإنّ الاستعمال العامّ ولاسيّما مايخصّ العامة دون سائر الفئات يتجه إلى التقريب ولا ينظر في الملامح الأساسية أو الفروق الدقيقة. ومهما يكن من أمر فإنّ المعاجم تورد لكلمة «الجبّ» معاني متعدّدة تصلح بالنظر إليها للدلالة على البئر من غير تحديد، أو الكثيرة الماء البعيدة القعر، أو جيدة الموضع من الكلأ، أو التي لم تطو- وهو القول الشائع فيما يبدو لدى اللغويين- أو ممّا وجد لا ممّا حفره الناس[4].

وهناك مجموعة من الأمثلة التي ذكرها ابن مكي، وهي ممّا يتّجه العامة فيه إلى إزالة الفرق «من ذلك: الهارب والآبق لايفرّقون بينهما. وليس يسمّى

---

(١) الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٦٥.

(٢) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٢٠٥.

(٣) ابن منظور، اللسان، ١/ ٢٥٠.

(٤) انظر: اللسان، ١/ ٢٥٠، والقاموس، ص ٨٣، والتاج، ٢/ ١٢٠-١٢١.

آبقا إلا إذا كان ذهابه من غير خوف ولا إتعاب عمل، وإلا فهو هارب»[1].

وتؤيّد معظم الأقوال الواردة في المعاجم ماذهب إليه ابن مكي من الفرق الذي يبدو أنه روعي في القضاء، ففي «اللسان»: «في حديث شريح: كان يردّ العبد من الإباق البات أي القاطع الذي لاشبهة فيه.[2]» وعلى الرغم من ذلك فإننا نرى الفيومي (ت٧٧٠هـ) صاحب «المصباح المنير» يردّ تقييد «الإباق» بالهرب من غير خوف، ولا كدّ عمل إلى الخليل في «العين». أما الأزهري فلم يقيّد، بل اكتفى بتعريف «الأبق» بأنه هروب العبد من سيّده[3].

«ومن ذلك: الجنب والجانب لايفرّق كثير من الناس بينهما. والجنب للحيوان. والجانب: ناحية كلّ شيء. وليس لشيء من الحيوان غير جنبين، وله جوانب كثيرة، لأنّ كلّ ناحية من نواحيه جانب، والجنب أحد جوانبه، فكل جنب جانب وليس كل جانب جنب. تقول: نزلنا بجانبي الوادي، ولا تقول: بجنبيه إلا على المجاز[4]».

والحقّ أنّ هذه التفرقة التي تقوم على أنّ كلمة «جنب» تختصّ بالدلالة على شقّ الحيوان دون غيره، لاتطرد، لأنّ ماجاء في أقوال اللغويين لايؤيدها. ففي «اللسان»: «الجنب والجنبة والجانب: شق الإنسان وغيره. تقول: قعدت إلى جنب فلان وإلى جانب، بمعنى.. وجُنب الرجل: شكا جانبه..»[5] وفي «المصباح المنير»: «جنب الإنسان ماتحت إبطه إلى كشحه والجمع جنوب، مثل فلس وفلوس، والجانب الناحية ويكون بمعنى الجنب أيضا لأنه ناحية من الشخص[6]. وفي «التاج»: «.. قال شيخنا: أصل معنى الجنب الجارحة، ثم

---

(١) ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ١٩٩، والثعالبي، فقه اللغة، ص١٧.

(٢) ابن منظور، اللسان، ١٠/ ٣، وانظر القاموس، ص١١١٦.

(٣) انظر الفيومي، المصباح المنير، ١/ ٢.

(٤) ابن مكي، تثقيف اللسان، ص١٩٩.

(٥) ابن منظور، السان، ١/ ٢٧٥، والقاموس، ص٨٨.

(٦) الفيومي، المصباح، ١/ ١١٠.

استعير للناحية التي تليها، كاستعارة سائر الجوارح لذلك، كاليمين والشمال، ثم نقل عن المصباح: الجانب: الناحية ويكون بمعنى الجنب أيضا، لأنه ناحية من الشخص، قلت: فإطلاقه بمعنى خصوص الجنب مجاز، كما هو ظاهر، وكلام المصنّف وابن سيده ظاهر في أنه حقيقة»(1). وبناء على ماسبق يمكن أن يكون ترادف بين «الجنب» و«الجانب»، لأن الجنب يدلّ على شقّ الإنسان، وغيره وعلى الجهة والناحية، والجانب يدلّ على شقّ الإنسان أيضا وغيره وعلى الناحية والجهة(2). ومن المحتمل أن تكون كلمة «جنب» دالة على الجارحة أي شقّ الإنسان أصلا كما روى الزبيدي عن شيخه، لكنّ ذلك لايعني أنّ هذه الدلالة بقيت ثابتة عند هذا الحدّ، بل تعدّت ذلك إلى أمور أخرى غدت تدلّ عليها حقيقة أو مجازا، والمجاز هنا لغوي يعدّ في بنية اللغة وليس فنّيا أي خاصّا بالإثارة الانفعالية.

ومن الأخطاء التي عدّها ابن مكي ماورد في رواية الشعر. فالناس في عصره ينشدون قول الفرزدق:

ترى الناس ماسرنا يسيرون خلفنا وإن نحن أومأنا إلى الناس وقّفوا

بالميم ـ أومأنا ـ والصواب، على مايرى، بالباء لأنه هكذا روى. فيقال: «أوبأت» إذا أشرت إلى خلف، و«أومأت»: أشرت إلى قدّام. وقال قوم: هما بمعنى. والأول أشهر».(3)، ولسنا نريد هنا أن نثبت صحة رواية ابن مكي للبيت أو عدمها، لأنّ الأمر إن كان على ماذكر من أنه «هكذا روى» لايتّصل بما نحن فيه، مع أنّ صاحب «اللسان» نقل رواية أخرى هي: وبأنا. أما مايتصل بالفرق بين أومأ، وأوبأ، فالمعاجم تذكر أنّ «وبأ إليه ووبأ، لغة في

---

(1) الزبيدي، التاج، ٢/ ١٨٣.

(2) انظر: كمال، د. ربحي، التضاد في ضوء اللغات السامية، ص ٣٤.

(3) ابن مكي، تثقيف اللسان، ص٨٠.

ومأت وأومأت إذا أشرت اليه . [1]» وفي «اللسان» عن الكسائي : وبأت إليه مثل أومأت[2] . وليس الفرق الذي ذكره ابن مكي مما اتفق عليه فاطرد ، بل نجد صاحب «القاموس» يعكس الفرق الذي رآه ابن مكي بين أوبأ وأومأ . وقد نبّه إلى ذلك الزبيدي في «التاج» . فالايباء : الإشارة بالأصابع من أمامك ليقبل . والإيماء من خلفك ليتأخر»[3] .

ومن الفروق التي نبّه على مراعاتها ابن مكي أيضا مايكون بين المعنى الحسي ، والمعنى المجازي من فرق يكون باختصاص كل منهما بلفظ معين . فما «كان العظّ بغير جارحة ، فهو بالظاء ، نحو عظّ الزمان ، وعظّ الحرب . قال الشاعر :

وعظّ زمان يابن مروان لم يدع ... من المال إلا مسحتا أو مجلّف

وما كان بجارحة فهو بالضاد ، نحو «عضّ» الكلب والإنسان وغيرهما[4] . وعلى الرغم من احتجاج ابن مكي بما رواه من شعر الفرزدق فإنه لايشهد له ، لأنّ رواية الديوان - كما ذكر محقق كتاب ابن مكي - هي «وعض»[5] كما أن الزبيدي أورد في «التاج» الروايتين : عض وعظ ، في مادتي : سحت وعظ ، عندما استشهد ببيت الفرزدق[6] . وعلى الرغم من أنّ معظم الأقوال تشير الى ترادف : عضّ وعظّ أو أنّهما لغتان[7] ، فإنّ هناك من

---

(١) انظر : اللسان ، ١/ ١٩٠ ، والتاج ١/ ٤٨٠ .

(٢) انظر : اللسان ، ١/ ١٩٠ .

(٣) الفيروز آبادي ، القاموس ، ص٦٩ وانظر : الزبيدي ، التاج ، ١/ ٤٨٠ .

(٤) ابن مكي ، تثقيف اللسان ، ص٩٣ .

(٥) ابن مكي ، تثقيف اللسان ، حاشية المحقق د . عبد العزيز مطر ، وفي «ألعضديات» للفارسي : وعضة دهر ، ص٨١ .

(٦) انظر : تاج العروس ، ٤/ ٥٥١ ، ٢٠/ ٢٣٦ .

(٧) انظر : اللسان ، ٧/ ٤٤٧ ، القاموس ، ص٨٩٩ التاج ، ٢٠/ ٢٣٥ .

أهل اللغة من أنكر «عظّته الحرب» بالظاء، وهو المفضّل بن سلمة، أما ابن فارس فقد ذهب إلى أنه «إن صحّ فلعله يكون من باب الإبدال[1]. وهذا على مايبدو هو الأقرب إلى سنن اللغة في التغيّر الصوتي.

ونجد ابن مكي أيضا في مثال آخر يسعى إلى توضيح الفرق بين نوعين من ضرب الدابة، فالصحيح عنده هو أن يقال: «نفحت بيدها، ورمحت برجلها[2]. أما قول العامة: نفحت برجلها فليس صوابا لأنهم وضعوا ذلك في غير موضعه. والحقّ أنّ ما ذهب إليه ابن مكي لايسلّم له، لأن «نفح» يدلّ على الرفس بالرجل، كما أنّ دلالة «نفحت الدابة» و «رمحت برجلها» تشير إلى الرمي بحدّ الحافر والدفع. وقيل: النفح برجل واحدة، والرمح بالرجلين معا. وكل ذي حافر يرمح أي يضرب برجله، وقيل برجليه معاً[3]. وجاء في «اللسان» «والتاج»: «.. ونفح الشيء إذا دفعه عنه، وفي حديث شريح «أنه أبطل النفح» أراد نفح الدابة برجلها، وهو رفسها، كان لايلزم صاحبها شيئا[4]».

ويتصدّى الحريري في «درة الغوّاص» لعدد من الأمثلة التي رأى الناس فيها لايفرقون بين دلالة لفظ ودلالة آخر، وقد فتح بهذا مجالا لمزيد من المناقشات والردود. من ذلك أنّهم «يقولون للقائم اجلس. والاختيار على ماحكاه الخليل بن أحمد أن يقال لمن كان قائما اقعد، ولمن كان نائما أو ساجدا اجلس. وعلّل بعضهم لهذا الاختيار بأنّ القعود هو الانتقال من علو إلى سفل، ولهذا قيل لمن أصيب برجله مقعد. وأنّ الجلوس هو الانتقال من سفل إلى علو. ومنه سميت نجد جلسا لارتفاعها، وقيل لمن أتاها جالس وقد

---

(١) الزبيدي، التاج، ٢٠/ ٢٣٥.

(٢) ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٢٠٦.

(٣) انظر: اللسان، ٢/ ٦٢٢، ٦٢٤، ٢/ ٤٥٤، والتاج، ٦/ ٤٠٢، ٧/ ١٩٣.

(٤) اللسان، ٢/ ٦٢٢، والتاج، ٧/ ١٩٣.

جلس[1]». وهذا الكلام منقول بنصه لدى ابن الجوزي في «تقويم اللسان»[2]. أما البغدادي صاحب «ذيل الفصيح» فقد أضاف إلى ذلك مايدلّ على إجازة قول الناس للقائم إذا قعد جلس، لأنّ مجازه التعظيم، كما يقول المستقل للمتعالي تعال مكان هلم[3]. ويردّ ابن الحنبلي في «بحر العوام» هذا الاستعمال إلى ما أصاب فيه العوام، على أحد القولين، وفي ذلك يقول: «ومن ذلك قولهم للقائم اجلس، كما يقال اقعد من غير فرق على أحد القولين، ففي القاموس: إنّ القعود الجلوس أو هو من القيام من الضجعة، ومن السجود، وترديده هذا إشارة إليهما كليهما[4]». ويناقش الخفاجي في شرحه لدرّة الغوّاص ماذهب إليه الحريري، محلّلا جوانب الفرق بين هاتين الدلالتين، ويقول: «هذا وإن ذكره بعض اللغويين فقد ورد في الأحاديث الشريفة، وفي كلام الفصحاء مايخالفه.. مع أنّ الفرق لو سلم فإنّما هو بحسب الأصل ومقتضى الاشتقاق. ولتقارب معنييهما وقع كلّ منهما موقع الآخر، وشاع حتى صار حقيقة عرفية. وكان بعض مشايخنا يقول: كلّ لفظين تقارب معناهما إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا، وهو من بديع المعاني. وقد سوّى بينهما في عمدة الحفاظ والقاموس، وعليه تمثيل النحاة بقعدت جلوسا في المفعول المطلق... وفرق بعضهم بين القعود والجلوس بفرق آخر كما في الإتقان، فقال: القعود ماتعقبه لبث بخلاف الجلوس، ولهذا يقال: قواعد البيت دون جوالسه للزومها، وهو جليس الملك دون قعيده، لأنه يحمد منه التخفيف، ولذا قيل: مقعد صدق، لأنه لازوال له، وقيل في قوله تعالى: تفسحوا في المجالس: إنه يجلس فيه يسيرا[5]». وكلام

---

(١) الحريري، درّة الغواص، ص ٨٨.

(٢) انظر: تقويم اللسان، ص ٩٣.

(٣) انظر: البغدادي، ذيل الفصيح، ص ١٠٧-١٠٨.

(٤) ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ١٩٥.

(٥) الخفاجي، شرح درّة الغواص، ص ١٨٧.

الخفاجي واضح الدلالة على تحليل موفّق لاينطبق على هذا المثال فحسب، بل يصلح مفتاحا للنظر في مسألة الفروق بين المترادفات. فهو يوضّح وجهتي نظر إلى دلالة اللفظ، تكون الأولى إلى أصل الدلالة في معناها المعجمي، والذي تصدر منه الاشتقاقات حاملة ملمح الدلالة الأصلي إضافة إلى دلالة الصيغة والوزن. وتكون الثانية إلى الاستعمال الذي يقرّب بعض الدلالات إلى بعض، بسبب التبادل والتجاور، أو لأسباب أخرى من تعميم الدلالة وإهمال تتبّع الأصل، والاكتفاء بمجال الاستعمال التقريبي. وليس هذا كلّ ماتنبّه إليه الخفاجي هنا، إنّما ذكر أمرا له خطره، وهو «الحقيقة العرفية» المتولّدة من الاستعمال. وهذا مما يشير إلى الأخذ بالمواضعة الاصطلاحية، وفتح باب التطوّر أمام مايتّفق عليه المجتمع من استعمال. أما مانقله عن بعض مشايخه فهو مقياس مقبول، لأنّ اجتماع لفظين متقاربي الدلالة يقود إلى النظر فيما يكون بينهما من فرق. أما افتراقهما ـ أي عدم ورودهما معا أو متجاورين ـ فلا يقود الي مثل ذلك، بل يوضع أحدهما موضع الآخر إن لم يكن لترادفهما، فلقيام أحدهما مقام الآخر تقريبا. ويبدو أنّ الخفاجي يعتدّ بما اختطّه العسكري من مقاييس في كتابه «الفروق في اللغة»[1]، وقد سبقت الإشارة إليها في تضاعيف هذ الفصل.

ويبدو أنّ ماذكره الأصفهاني في «المفردات» يفسر أصل دلالة «جلس» وتطورها، وفي ذلك يقول: «جلس: أصله أن يقصد بمقعده جلسا من الأرض، ثم جعل الجلوس لكل قعود، والمجلس لكل موضع يقعد فيه الانسان، قال الله تعالى: إذا قيل لكم تفحسوا في المجالس فافسحوا يفسح الله لكم[2]». أما «أساس البلاغة» و«لسان العرب»، «والقاموس المحيط»، و«تاج العروس»، فقد أشارت إلى ترادف «جلس»، و«قعد»،

---

(١) انظر: العسكري، الفروق، ص ١٦ ـ ١٩.

(٢) الأصفهاني، المفردات، ص ٩٦، والآية هي آية ١١ من سورة المجادلة.

وذكر معظمها الخلاف حول الفرق بينهما[1]. ومن الجدير بالذكر أنّ الزبيدي عد أربعة مذاهب مختلفة حول دلالتي: جلس وقعد. الأول: يقول بالترادف، ونسبه إلى الجوهري ومن تبعه، والثاني ويرى أصحابه ماراه الحريري من فرق، وينسب إلى ابن خالويه، والثالث هو عكس ماذهب إليه أصحاب المذهب الثاني، أي أن القعود يكون من اضطجاع وسجود، والجلوس يكون من قيام. وهو أضعفها كما يقول الزبيدي. أما الرابع فهو مايشير إلى اللبث والإقامة في «قعد»، وتجرّد «جلس» منها. وقد أشار إلى هذا الفرق الخفاجي كما تقدّم. بقي أن نشير إلى أنّ ابن الأنباري عدّ «قعد» من الأضداد على ماذهب إليه بعض اللغوين، فقال: «يقال: قد قعد الرجل إذا جلس، وقعد يشتمني بمعنى قام يشتمني»[2] وفي «اللسان» إشارة إلى الضدّ، وهي عن أبي زيد: «قعد الانسان أي قام، وقد جلس، وهو من الأضداد[3]. ولسنا نريد من هذا أن نناقش هذا المذهب، بل نبغي استنتاج مايدلّ على شيوع الترادف بين «قعد» و«جلس»، وقد ظهر هذا في الرأيين المنقولين، إضافة إلى ماذكر قبلاً.

وممّا لاحظه الحريري أنهم يقولون للمتتابع متواتر، فيوهمون فيه، لأنّ العرب تقول: جاءت الخيل متتابعة، إذا جاء بعضها في إثر بعض بلا فصل، وجاءت متواترة إذا تلاحقت وبينها فصل، ومنه قولهم: فعله تارات، أي حالا بعد حال، وشيئا بعد شيء..[4]». ثم ذكر أدلّة احتجّ بها على ماذهب، منها قوله تعالى: «ثم أرسلنا رسلنا تترى»[5] أي بين كلّ رسولين فترة وتراخي

---

(١) انظر: أساس البلاغة، ص ٦٢، واللسان، ٣/ ٣٥٧، ٦/ ٣٩ والقاموس، ص ٣٩٧، والتاج، ١٥/ ٥٠٦-٥١٣، ٩/ ٤٤-٤٥.

(٢) ابن الأنباري، الأضداد، ص ٢٤٧.

(٣) ابن منظور، اللسان، ٣/ ٣٥٧، والتاج، ٩/ ٤٨، وهو منسوب إلى ابن القطّاع والصاغاني، كما جاء في التاج.

(٤) الحريري، درة الغواص، ص ٤-٥.

(٥) المؤمنون، آية: ٤٤، وجاء في تفسيرها في تفسير الجلالين: أي متتابعين بين كل اثنين زمان طويل وهذا مخالف لما ذكره الحريري من عدم التراخي في التتابع، انظر: ٢/ ٤٧.

مدة. ومنها ماروي في الأثر عن عليّ رضي الله عنه في قضاء أيام من رمضان متتابعة أو تترى، إذ فرّق بين الحالين من الصيام. وقد تبعه في التفريق بين «تابع» و «تواتر» الجواليقي في «التكملة»، واستند إلى أصل دلالة التواتر، لأنه تفاعل من الوتر وهو الفرد، يقال: واترت الخبر اتبعت بعضه بعضا، وبين الخبرين هنيهة(1). واستشهد بما سبق للحريري أن احتجّ به. وكذلك جاء لدى ابن الجوزي في «تقويم اللسان»، والبغدادي في «ذيل الفصيح»(2). أمّا الخفاجي فقد أقرّ بأنّ معنى «التواتر» يدلّ على أنه من الوتر أي المنفرد، غير أنه يرى أنّ وضع كلّ منهما موضع الآخر ورد في استعمال العرب، ولذلك ذهب إلى توهين ما احتج به الحريري وفسّره على نحو يزيل الفرق بين «التواتر» و«التتابع». وقد انتهى من ذلك كلّه إلى أنّ قصارى مايتحصّل له - أي الحريري - تسليم العدول عن المختار إلى الجائز. (3)». وتشير الآراء المتداولة في المعاجم إلى أن «التواتر» مرادف «للتتابع»، أوأنه يكون مع فترات وبينها فجوات. كما أنّها ذكرت الفرق الذي يقوم على أصل «تواتر» المشتق من الوتر أي الفرد(4). .

ويذهب الحريري في مثال آخر إلى وضع حدود لدلالة «التتابع»، و«التتايع»، فالتتابع يكون في الخير، أما التتايع فهو في الشرّ، ولذلك يعدّ قول الناس «تتابعت النوائب على فلان خطأ لأنّ وجه الكلام أن يقال: تتايعت (بالياء)(5). وقد تبعه في هذا ابن الجوزي في «تقويم اللسان»(6). ويتصدى

---

(1) الجواليقي، التكملة، ص ٩.

(2) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص١٠٦، والبغدادي، ذيل الفصيح، ص ١٠١-١٠٢.

(3) الخفاجي، شرح درة الغواص، ص ٥١.

(4) انظر: اللسان، ٥/ ٢٧٥-٢٧٦، والقاموس، ص ٦٣١، والتاج، ١٤/ ٣٣٨-٣٤٠.

(5) الحريري، درة الغواص، ص ٧٧-١٧٨ (ط. توربيكه المصوّرة ببغداد) وقد قارنا طبعة الجوائب بهذه الطبعة، ولذلك أحلنا إليها في بعض المواضع بسبب الفروق. وسوف نلتزم بالاشارة إلى أنها طبعة توربيكه عند الإحالة إليها.

(6) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٠٧، وقارن بالصاحبي، ص ٢٦٤.

الخفاجي على عادته لينقض مايأخذه الحريري على الناس من خطأ، ويقول: «إن أراد اختصاص التتابع بالموحدة بالخير فغير صحيح، ألا ترى قوله تعالى: «فأتبعنا بعضهم بعضا»[1]. وقال ابن برّي: كل عام لامانع من استعماله في بعض أفراده بقرينة، كما في هذه الآية. وقد فسّره أهل اللغة بالتوالي مطلقا والتتايع بالياء التحتية: التهافت في الشرّ والنكر. واستعمله الزمخشري في سورة هود ـ أي في تفسيرها ـ في الطاعة، وقال في الفائق: إنه من تاع بمعنى سال، كأنّ المتتايع يسرع إسراع السيل، وخصّ بالشر، لأنّ التؤدة والرفق صفة كمال، ولهذا ذمّ بالعجلة. . »[2]. وينقل بعد ذلك آراء تشير إلى أنّ التتايع يدلّ على التهافت في الشر، ثمّ ينبّه على أنّ «النوائب» لاتختصّ بالشرّ، وإن كثر استعمالها فيه، ويحتج بجزء من حديث نبوي رواه مسلم، وبقول للإمام النووي من أنّ النائبة تكون في الخير والشر، وبشعر للبيد، جاء فيه «نوائب من خير وشر كلاهما. . «فالخفاجي لاينكر اختصاص «تتايع» بالشرّ، بل ينكر أن تكون دلالة «تتابع» محصورة في الصلاح والخير، كما ينكر أن تكون دلالة «النوائب» مقتصرة على الشر. ويبدو أنّ التحليل الدلالي لمادة «تيع» في المعاجم يشير إلى أنّ الأصل الحسّي الذي يمكن عدّه منطلقا للدلالة في تطورها، هو المعنى الذي يتصل بسيلان الذائب من الدم والقيء وغيرها ممّا هو مكروه غالبا، مع ملاحظة التدفق والإسراع. ولذلك نجد أنّ الانتقال من الحسّي إلى الذهني المجرّد غدا مرتبطا بالوقوع في الشر والشدّة والعمى والسرعة التي تدل على تهور، ومن هنا جاء الاختصاص بالشر في الدلالة المتطورة من الحسي إلى المجرد[3]. وتؤيد المعاجم ماذهب

---

(١) المؤمنون، آية: ٤٤ وجاء في السياق التالي: «كلما جاء أمة رسولها كذبوه فأتبعنا بعضهم بعضا، وجعلناهم أحاديث فبعدا لقوم لايؤمنون» فالاتباع ههنا في الهلاك.

(٢) الخفاجي، شرح الدرة، ص ١٢٠ـ١٢١.

(٣) انظر مادة (تيع) في اللسان، ٨/ ٣٨ـ٣٩.

إليه الخفاجي من أنّ دلالة «تتابع» لاتقتصر على الخير بل هي عامّة، لأنها تشير إلى التوالي مطلقا. وقد جاء في الحديث «تتابعت على قريش سنو جدب»، وسنو الجدب ليست من الخير في شيء[1]. أما «التتايع» فالمعاجم تكاد تجمع على اختصاصها بالشرّ، مع مقارنتها بالتتابع، على نحو قريب من كلام الحريري.

ونجد الحريري يفرّق بين دلالتي «نشب» و«نشم»، ولذلك نراه يخطّىء قول الناس لمن بدأ في إثارة شرّ أو فساد أمر قد نشب فيه، لأنّ «وجه الكلام أن يقال: قد نشم بالميم لاشتقاقه من قولك: نشم اللحم إذا بدأ التغيّر والأرواح فيه. وعلى هذا جاء في حديث مقتل عثمان رضي الله عنه: فلما نشم الناس في الأمر أي ابتدؤوا في التوثّب على عثمان والنيل منه. وكان الأصمعي يرى أنّ لفظة نشم ممّا لايستعمل إلا في الشرّ. .[2]». وقد تابعه في هذا الفرق البغدادي في «ذيل الفصيح»[3]. أما الخفاجي فقد أنكر ماادّعاه الحريري، لأنّ «ليس ما ادّعاه بصحيح، وفي القاموس: نشب في الشي نشم، وفي البخاري: لم ينشب أن مات، وقد فسّروه بلم يلبث. وهذه اللفظة عند العرب عبارة عن السرعة. فمعناه فجاءه الموت قبل أن ينشب في فعل شيء، وأصل النشوب التعلق. وفي الحديث: قد نشبوا في قتل عثمان أي وقعوا فيه، فقد علمت أن نشب بمعنى نشم ثابت لغة واستعمالا، فلا وجه لما ذكره المصنف[4]». ومن الملاحظ أن الخفاجي يحتكم هنا أيضا إلى أصل الدلالة الأول، وإلى المعنى المعجمي المستمدّ من لغة العرب، كما يستند إلى

---

(١) انظر: الزبيدي، التاج، ٢٠/ ٣٨٢، ٢٠/ ٤٠٥ـ٤٠٦ وانظر القاموس، ص ٩١٢ـ٩١٤، واللسان، ٨/ ٢٧ـ٣٢.

(٢) الحريري، درة الغواص، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٣) انظر: البغدادي، ذيل الفصيح، ص١١٧.

(٤) الخفاجي، شرح درة الغواص، ص ١٥٦.

الاستعمال، وهو أمر ذو دلالة حقا، ليس في الاحتجاج به فحسب، بل في التنبّه له أساسا. ويبدو هنا أنّ الحريري مبالغ فيما ادّعاه، لأن تحليل تطوّر دلالة «نشب» يشير إلى ارتباطها بالسوء والشرّ. فمن المحتمل أن يكون الأصل هو: نشب الصيد في الحبالة أي علق فيه. أما بقية المعاني فليست بعيدة عن هذا الأصل، ومعظمها يدلّ على سوء، فهناك: نشوب الحرب، والاشتباك، والتعلق، والوقوع فيما لا مخلص له منه، ونشب منشب سوء[1]. هذا بالإضافة إلى أنّ المعاجم تذكر أنّ «نشب» في الشيء: ابتدأ كنشّم بالتشديد. أما احتجاج الحريري بما رواه الأحنف من «أنّ الناس قد نشبوا في قتل عثمان» بالميم أي: نشم الناس، فقد جاء بروايتين لدى ابن منظور والزبيدي، في مادتي: نشب ونشم، مع ذكر ترادفهما في الدلالة على الشر[2].

ومن هذا القبيل مالاحظه الحريري أيضا من «أنّهم لايفرّقون بين الحثّ والحضّ. وقد فرّق بينهما الخليل بن أحمد، فقال: الحثّ يكون في السير والسوق، وفي كلّ شيء. والحضّ يكون فيما عدا السير والسوق، نحو قوله تعالى: «ولا يحضّ على طعام المسكين»[3] وقد عقب الخفاجي على هذا مستندا الى معيار الاستعمال، وفي ذلك يقول: «ماذكره الخليل هو في أصل وضعه. وأما في الاستعمال فلا يفرّقون بينهما، ولهذا سوّى بينهما صاحب القاموس. وقال النحاة: حروف التخصيص مادلّ على الحثّ على الفعل، والأمر في ذلك سهل»[4]. أمّا ابن الجوزي فقد تابع الحريري في التفرقة بين حثّ في السير، وحضّ على الخير، وقد استند إلى كلام الخليل أيضاً[5].

---

(١) انظر: اللسان، ١/ ٧٥٦-٧٥٧.

(٢) انظر: اللسان، ١/٧٥٧، ١٢/ ٥٧٦-٥٧٧، والتاج، ٤/ ٢٦٩، وانظر القاموس المحيط، ص١٧٦.

(٣) الحريري، درة الغواص، ص١٢٢، والآية هي الآية ٣٤ من سورة الحاقة.

(٤) الخفاجي، شرح الدرّة، ص٢٤٩.

(٥) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص١١٨.

وقد ذكر هذا الكلام عن الخليل ابن الحنبلي لكنّه أجاز قول العامة: حضّه عليه وحثّه عليه بمعنى واحد على ما في القاموس من تفسير كل بالآخر[١]. وفي «اللسان»، و «التاج» أنّ حثّه أي حضّه، ولا يتحاثّون على طعام المسكين أي لايتحاضّون. فكل ماجاء بالحثّ هو بمعنى حضّه عليه، وندبه له، وإليه. وهذا ظاهر - كما جاء لدى الزبيدي - في كون الحثّ والحضّ مترادفين. وذكر الزبيدي ماذهب إليه الحريري من أنّ بينهما فرقا، وأنّ الحثّ في السير، والحضّ في غيره وأنه نقله عن الخليل. لكنّه لايقبل هذا الزعم، بل يعود إلى تفسير التحاثّ بالتحاضّ من غير فرق[٢].

ومن ذلك أيضا أنّ الحريري ذكر أنّ أهل اللغة فرّقوا بين القيمة والثمن، «فقالوا: القيمة مايوافق مقدار الشيء، ويعادله. والثمن مايقع التراضي به مما يكون وفقا له، أو أزيد عليه، أو أنقص منه»[٣]. وقد تناول العسكري في كتابه «الفروق» هذه المسألة، وانتهى إلى التفرقة بين القيمة والثمن، لأنّ القيمة هي المساوية لمقدار الثمن من غير نقصان ولا زيادة، والثمن قد يكون بخسا، وقد يكون وفقاً وزائداً[٤]. أما الخفاجي فقد لجأ إلى التجوّز هنا» لأنّ هذا الفرق موافق لاستعمال العرف، ولأصل وضع اللفظ، لأن القيمة مأخوذة من المقاومة. وفي المصباح: القيمة: الثمن الذي يقاوم المتاع أي يقوم مقامه، والجمع قيم، كسدرة وسدر. ووقوعهما بمعنى لايضرّ، لأنّ التجوّز والتسمّح باب واسع»[٥]. وعلى الرغم من ذلك فإنّنا نجد في «اللسان» ماهو قريب من التسوية بينهما، فقد جاء فيه: «الثمن: ماتستحق به الشيء. والثمن: ثمن البيع، وثمن كل شيء قيمته، وشيء ثمين أي مرتفع

---

(١) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ١٩٦ وانظر أيضا: القاموس المحيط، ص ٢١٣.

(٢) انظر: اللسان، ٢/ ١٢٩-١٣٠، والتاج، ٥/ ٢٠١-٢٠٣.

(٣) الحريري، درة الغواص، (توربيكه) ص ٥٥.

(٤) انظر: العسكري الفروق، ص ٢٣٣.

(٥) الخفاجي، شرح الدرة، ص ٨٩، وانظر: المصباح المنير، ٢/ ٥٢٠.

الثمن»[1]. أما صاحب «القاموس» فقد اقتصر على أنّ «ثمن الشيء، محركة: ما استحق به ذلك الشيء.»[2].

ومن النظر في الفروق وإنكار ماتذهب إليه العامة من الترادف ماجاء في «تكملة إصلاح ماتغلط فيه العامة «للجواليقي»، وفيه أنّ «العام والسنة» لاتفرّق عوامّ الناس بينهما، ويضعون أحدهما موضع الآخر فيقولون لمن سافر في وقت من السنة إلى مثله أيّ وقت كان: سافر عاما. وذلك غلط. والصواب: ما أخبرت به عن أحمد بن يحيى رحمه الله أنه قال: السنة من أي يوم عددتها فهي سنة، والعام لايكون إلا شتاء وصيفا، وليس السنة والعام مشتقين من شيء فإذا عددنا من اليوم إلى مثله فهو سنة يدخل فيه نصف الشتاء ونصف الصيف. والعام لايكون إلا صيفا وشتاء.. والعام أخصّ من السنة، فعلى هذا تقول: كلّ عام سنة، وليس كل سنة عاماً[3] لكنّ ابن برّي يردّ على هذا المذهب بقوله: العام والسنة والحول والحجة عند العرب بمعنى، قال الله سبحانه: «بل لبثت مئة عام»[4]. « قال الربيع: إذا عاش الفتى مئتين عاما وقال الآخر: .. وتسعين حولا ثم قوّم فانصاتا

وقالت أخت طرفة: عددنا له ستا وعشرين حجة[5].. ونجد هذا الفرق الذي ذكره الجواليقي لدى البغدادي في «ذيل الفصيح»[6]. والحق أنّ معظم المعاجم تنقل آراء مختلفة، منها مايميل إلى الترادف وعدم الفرق، ومنها مايقبل بالفرق، لكنّه يقرّ باستعمال أحد اللفظين (العام أو السنة) موضع الآخر. ففي «المفردات»: الحول: السنة[7] وفيه: العام كالسنة، لكن كثيراً

(١) اللسان، ١٣/ ٨٢، وانظر: أساس البلاغة، ص٤٨.

(٢) القاموس المحيط، ص ١٥٢٩.

(٣) الجواليقي، التكملة، ص ٨.

(٤) البقرة، آية: ٢٥٩.

(٥) الجواليقي، التكملة، ص ٨.

(٦) انظر: البغدادي، ذيل الفصيح، ص ١٠١.

(٧) انظر: الأصفهاني، المفردات، ص ١٣٧.

ماتستعمل السنة في الحول الذي يكون فيه الشدّة والجدب، ولهذا يعبّر عن الجدب بالسنة، والعام بما فيه الرخاء والخصب. . وقيل سمي السنة عاماً لعوم الشمس في جميع بروجها[1]. ومثل هذا نجده في «المغرب» للمطرزي من أنّ السنة والحول واحد.[2] وفي «مختار الصحاح» للرازي: العام: السنة[3]. وفي «اللسان»: الحجة: حجة واحدة هي عمل سنة واحدة[4]. والحول: سنة بأسرها[5] والعام: الحول يأتي على شتوة وصيفة[6]. والسنة: العام[7]. ونجد هذه المسألة في «الفروق» للعسكري الذي ذكر أمثلة للفرق بين السنة والعام، ومنها أنّ العام جمع أيام والسنة جمع شهور، غير أنه انتهى الى ماقوله بإجازة ترادفهما وإن كان بينهما فرق: «ومع هذا فإنّ العام هو السنة، والسنة هي العام، وإن اقتضى كل واحد منهما مالا يقتضيه الآخر ممّا ذكرناه كما أنّ الكلّ هو الجمع، والجمع هو الكلّ، وإن كان الكلّ إحاطة بالأبعاض، والجمع إحاطة بالأجزاء»[8]. كذلك يذكر العسكري الفرق بين السنة والحجة «بأن الحجة تفيد أنّها يحج فيها، والحجّة المرّة الواحدة من حجّ يحجّ، والحجة فعلة مثل الجلسة والقعدة، ثم سميت بالسنة كما يسمى الشيء باسم مايكون فيه»[9]. وفي «الكليات» للكفوى (١٠٩٤هـ) أنّ «السنة بالفتح والتخفيف: غالب استعمالها في الحول الذي في الشدّة والجدب بخلاف العام فإنّ استعماله في الحول الذي فيه الرخاء. والسنة: مقدار قطع الشمس البروج الاثني عشر. وفي عرف الشرع: كل يوم إلى مثل من القابل

---

(١) المصدر السابق، ص٣٥٤.

(٢) انظر: المغرب، ١/ ٤١٩.

(٣) انظر: المختار، ص٤٦٣.

(٤) انظر: اللسان، ٣/ ٢٢٧.

(٥) المصدر السابق، ١١/ ١٨٤.

(٦) المصدر السابق، ١٢/ ٤٣١.

(٧) انظر: اللسان، ١٣/ ٥٠١.

(٨) العسكري، الفروق، ص ٢٦٤.

(٩) المصدر السابق، ص٢٦٥.

بالشهور الهلالية، والعام من أولّ المحرم إلى آخر ذي الحجة[1]. ومهما تكن هذه الفروق ـ على اختلافها ـ فإنها لا تشير إلى حدود دلالية قاطعة تمنع ورود أحد اللفظين موضع الآخر. فالنظر في الفروق مفيد للباحث عن دقة التعبير وتخصيص الدلالة، لكن ذلك لا يقف حائلا أمام استعمال آخر يقرّب تلك المجموعة من الألفاظ إلى دلالة تكاد تكون واحدة.

* * *

ومن هذا النحو من الوقوف عند الفروق، ما نجده لدى ابن الجوزي في «تقويم اللسان» من أنه يقال: «للمطر إذا جاء في أيامه غيث، فإن لم يكن في أيامه فهو مطر، والعامة تسوّي بينهما[2]. ويقودنا هذا الفرق إلى الوقوف عند مجموعة من الأمثلة التي تدخل ضمن اختلاف الأسماء لاختلاف الأوصاف والأحوال والأزمنة والأنواع وغيرها. وهو نحو من تخصيص الدلالة الذي ينمّ على ثراء لفظي، وتدقيق معنوي. فالمطر اسم عام يدلّ على ماءالسحاب المنسكب منه، إلا أن له أسماء أخرى موضوعة بالنظر الى النوع أو الزمن. «فالوسمي» هو مطر الربيع الأول عند إقبال الشتاء، ثم يليه «الربيع» ثم يليه «الصيِّف» ثم «الحميم» الذي يأتي في شدّة الحرّ[3]. أما أنواعه من حيث الشدّة والضعف فمنها «الوابل» وهو أشدها، و «الطلّ» أضعفها، وما بينهما كثير، فإذا دام مع سكون فهو الديمة، والضرب فوق ذلك قليلا، والهطل فوقه، فإذا زاد فهو الهتلان والتهتان...»[4].

أما «الغيث» فهو ما أحيا الأرض بعد المحل أو عند الحاجة إليه، وقيل هو المطر الخاصّ بالخير الكثير النافع لأنه يغاث به الناس[5]. وفي «اللسان»:

(١) الكفوي، الكلّيات، ٣/ ١٢.

(٢) ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٦٢.

(٣) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٤) انظر: الثعالبي، فقه اللغة، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٥.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص ٢٨٣، والأجدابي، كفاية المتحفظ، ص ٤٨ ـ ٤٩، والربعي، نظام الغريب، ص ٢٢٥

الغيث: المطر والكلأ، وقيل: الأصل المطر ثم سمّي ماينبت به غيثا(1). وفي «القاموس»: الغيث: المطر، أو الذي يكون عرضه بريدا، والكلأ ينبت بماء السماء(2). وفي «التاج»: «الغيث: المطر، وهو أيضا مصدر غاث يغيث كباع. أو الذي يكون عرضه أي مساحة عرضه بريدا أي شهراً، وقيل: هو المطر الخاص ّبالخير، الكثير النافع، لأنه يغاث به الناس وهذا من شرح الشفاء...»(3). فالغيث وإن كان يختص بفرق، فهو مرادف للمطر أيضا، وقد أشارت معظم المصادر إلى ذلك كما سبقت الإحالة. أمّا الفرق الذي تأوله ابن الجوزي فلم أجده في تضاعيف المصادر التي رجعت اليها.

ومن هذا التخصيص الذي وقف عنده أصحاب مصنّفات اللحن، ماذكره الحريري، ممّا يتّصل بالتخصيص نظرا للزمن، وفي ذلك يقول: وقد خالفت العرب بين ألفاظ متفقة المعاني لاختلاف الأزمنة، وقصرت أسماء أشياء على وقت دون وقت. كما سمت شرب الغداة صبوحا، وشرب العشية غبوقا، وشرب نصف النهار قيلا، وشرب أول الليل فحمة، وشرب السحر جاشرية. وكما قالوا إن السراب لايكون إلا نصف النهار، والفيء لايكون إلا بعد الزوال. والمقيل الاستراحة وقت الهاجرة، والسمر حديث الليل خاصة، والطروق الإتيان ليلا في قول أكثرهم، والإدلاج بإسكان الدال سير أول الليل، والإدّلاج بالتشديد سير آخره، والتأويب سير النهار وحده، والسّرى سير الليل خاصة، والمشرقة، وشرقة الشمس لاتكون إلا في الشتاء(4). ويرى الخفاجي أنه لمّا اختلف التعبير لاختلاف الزمان هنا استطرد المصنف فذكر أمورا جاءت عن العرب من هذا القبيل»(5). غير أنه يلاحظ أنّ

---

(1) انظر: اللسان، ٢/ ٢٥، والرازي، المختار، ص ٤٨٥، والفيومي، المصباح، ٢/ ٤٥٨.

(2) انظر: القاموس المحيط، ص ٢٢٢.

(3) التاج، ٥/ ٣١٧.

(4) الحريري، درة الغواص، ص ٧-٨.

(5) الخفاجي، شرح الدرة، ص ٢٥.

ما ذكره الحريري ليس إلا نبذا قليلة مما استقصاه الثعالبي في «فقه اللغة» والعسكري في «الفروق»، وهو أيضا مما وقع النزاع في أكثره. ويتتبع الخفاجي أمثلة الحريري لينقض مااستظهره من تخصيص للدلالة بحسب الزمان. ففي «الظل والفيء» يقول: إن ماذكره المصنّف وإن اشتهر ليس بمسلّم والدليل على استعمال «الظلّ والفيء» يقول: إنّ ماذكره المصنف وإنْ اشتهر ليس بمسلم، والدليل على استعمال «الظل» بالعشي شعر لامرىء القيس وغيره. ومع أنه يسلّم بأنّ التفريق بين «أدلجت وادّلجت» قول أهل اللغة إلا الفارسي، فإنه يحاول نقض ماذهب إليه الحريري على الرغم من شيوعه واشتهاره ويصوب رأي ابن درستويه الذي غلّط ثعلبا في التفريق بينهما. أما «المشرفة» فقد أقر بأنها من الألفاظ المحفوظ استعمالها بمواضع مخصوصة، لأنّ المشرقة الموضع الذي تشرق عليه الشمس شتاء وخص بالشتاء لأن الجلوس في مشارق الشمس إنّما يكون فيه، ولذا قالوا: الشمس قطيفة المساكين[1].

ومن التخصيص المتصل بالنوع ماذكره الحريري من أنواع اللدغ، إذ لاحظ أنّ الناس «يقولون لدغته العقرب. والاختيار أن يقال لكل مايضرب بمؤخره كالزنبور، والعقرب لسع، ولما يقبض بأسنانه كالكلب والسباع نهش، ولما يضرب بفيه كالحية لدغ.[2]» أما ابن الجوزي فقد لاحظ أنّ العوام لاتفرّق بين لسع ولدغ ونهش[3]، على النحو الذي ذكره الحريري. كذلك نجد ابن الحنبلي يلحظ أنّ العوام يقولون: لسعتني الحية ولسعته بلساني على الرغم من قول بعض اللغويين بوجود فرق بين اللسع واللدغ والنهش[4]. أما الخفاجي فقد ذهب إلى إنكار أن تكون هذه الألفاظ من ذوات الاختصاص،

---

(١) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص ٢٥-٢٨

(٢) الحريري، درة الغواص، ص ١٠٠

(٣) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان ص ١٧٩

(٤) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ١٣٢-١٣٣

بل نقل مايؤيد مذهبه في ترادفها، وفي ذلك يقول: «ماذكره مما ذهب إليه بعض أهل اللغة، إلا أنهم قالوا: لدغته العقرب ولسعته ولسبته كلّهن سواء. ومن الدليل على ذلك قوله في المثل: تلدغ وتصيء، ولايسمى صوت الحية صيباء، لكن صوت العقرب. وقد استعمله المصنّف في مقاماته. وفي المغرب: نهسه الكلب بالمهملة عضّه بأن قبض على لحمه ويده بالفم، ونهشته الحية بالشين المعجمة. وفي التقريب: نهسه الكلب ونهشه[1]. ويبدو للناظر في المعاجم أنّ ماذكره الحريري من فروق ليس قولا من أقوال متعددة، يذهب معظمها إلى عدم التفريق. في «اللسان»«اللدغ: عضّ الحيّة والعقرب، وقيل اللدغ بالفم، واللسع بالذنب، قال الليث: اللدغ بالناب، وفي بعض اللغات: تلدغ العقرب، وقال أبو وجزه: اللدغة جامعة لكل هامّة تلدغ لدغا[2]. وفي «القاموس»: «لدغته العقرب والحية..»[3]. وفي موضع آخر من «اللسان»: اللسع لما ضرب بمؤخره، واللدغ لما كان بالفم. لسعته الهامّة تلسعه لسعا.. ويقال: لسعته الحية والعقرب.. وقال الأزهري: المسموع من العرب أنّ اللسع لذوات الإبر من العقارب والزنابير. وأما الحيات فإنّها تنهش وتعض وتجذب وتنشط، ويقال للعقرب: قد لسعته ولسبته وأبرته ووكعته وكوته...»[4] وفي «القاموس» «لسعت العقرب والحية.. أو اللسع: لذوات الإبر، واللدغ بالفم[5]». فالفرق الذي ذكره الحريري، وتابعه ابن الجوزي فيه وارد عن العرب، لكنّه ليس مستقراً على مايبدو في الاستعمال، بل في الرواية أي في أصل الدلالة، لأنّه روى عن العرب أيضا مايدلّ على ترادف: لسع ولدغ في الدلالة على فعل الحيّة والعقرب، كما أنّ «نهش» ليس مقتصرا على السباع، لأن الحيّات تنهش أيضا. ومن الممكن أن

---

(١) الخفاجي، شرح الدرة، ص ٢٠٩.
(٢) اللسان، ٨/ ٤٤٨.
(٣) القاموس، ص ١٠١٧.
(٤) اللسان، ٨/ ٣١٨.
(٥) القاموس، ص ٩٨٢.

نعدّ «اللدغ» عاما ـ كما جاء في أحد الأقوال ـ مع الإقرار بوجود فرق بين هذا النوع من اللدغ، وذاك. فدرجة «العموم» لاتلغي اختصاص بعض الألفاظ بدلالات جزئية، كما لاحظنا من قبل.

ومن هذا الاختصاص نظرا للنوع أيضا مافصله ابن الجوزي من أنواع الدسم أو الشحم، فالزهم من الطير والدجاج والبط. والدسم من دهن السمسم والجوز واللوز والزيتون. والودك من الإبل والبقر والغنم. والعامة لاتفرّق.»(1) ومن هذا القبيل مانقله السيوطي في «المزهر» تحت عنوان «ماوضع خاص لمعنى خاص»(2) وفيه تفصيل لأحوال اليد باختلاف أنواع الطعام، فالعرب تقول: «يده من اللحم غمرة، ومن الشحم زهمة، ومن السمك ضمرة، ومن الزيت قنمة، ومن البيض زهكة، ومن الدهن زنخة، ومن الخل خمطة، ومن العسل والناطف لزجة، ومن الفاكهة لزقة..»(3). وهناك تفصيل واسع لهذه الأحوال لايتّسع له المقام، غير أن مايهمّنا هنا ـ مع إقرارنا بهذه الدقّة في الدلالة ـ مايدلّ على معنى عام يجمع مايتّصل بالدسم والشحم، والدهن وماشابه ذلك. وقد روى عن ثعلب أنه قال «لليد من هذا كله زهمة لا الطيب والقذر..»(4). وفي «اللسان»: «وزهمت يده زهما، فهي زهمة: صارت بها رائحة الشحم، والزهم: باقي الشحم في الدابة وغيرها..»(5). وفي «القاموس» إشارة إلى معنى العموم، وفيه «الزهم بالضم: الريح المنتنة وشحم الوحش أو النعام والخيل، أو عامّ»(6). ومهما يكن من أمر فإنّ في «اللسان» أيضا تفرقة تشبه ماذهب اليه ابن الجوزي، وفيه «وقيل الزهم لما لايجترّ من الوحش، والودك لما اجترّ، والدسم لما أنبتت الأرض كالسمسم وغيره»(7).

---

(1) ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٣٦.

(2) انظر: المزهر، ١/ ٤٣٥ ومايليها.

(3) المصدر السابق، ١/ ٤٤٦.

(4) المصدر السابق، ١/ ٤٤٨.

(5) اللسان، ١٢/ ٢٧٨.

(6) القاموس، ص ١٤٤٥.

(7) اللسان، ١٢/ ٢٧٨.

ومن اختلاف الأسماء باختلاف الأوصاف ماذكره ابن الجوزي[1] من تعدّد أسماء «السهم» لاختلاف أوضاعه وصفاته، فتقول لما يرمى به عن القوس إذا كان عليه ريش ونصل: سهم. والعامة تقول له: سهم كيف كان. وهذا غلط، لأنّ العرب تقول له أول مايقطع قضيب، فإذا أمّرت عليه الحديدة فهو منجاب فإذا ركّب عليه الريش والنصل فهو سهم، فإذا كان طويلا فهو نشّاب[2]. وفي «فقه اللغة» للثعالبي تفصيل واسع في أوصاف السهام ونصالها، وما يتصل بها جملة[3].

ونقف أيضا عند تخصيص يتّصل بالاصطلاح الفقهي، ممّا يوجب على أهل الفقه أن ينظروا في الفروق بين ألفاظ متقاربة الدلالة. من ذلك مالاحظه ابن مكي في باب «غلط أهل الفقه» من أن «أكثرهم لايفرّق بين يجب» و«ينبغي» و«يجوز». والصواب: ألا توضع لفظة منهن موضع الأخرى، لأنّ «يجب» انما تكون في الفرائض، و «ينبغي» في الندب، و«يجوز» في الإباحة[4].

وهناك مجموعة من الأمثلة التي يمكن أن تسلك في «الدلالة المقيّدة»وهي التي تتعلّق بألفاظ لاتقع على معانيها إلا باجتماع صفات أو شروط. فإن لم يجتمع لها مثل ذلك لايصحّ أن تقع على تلك المعاني. من ذلك ماذكره الحريري من أنّ في كلام العرب أشياء تختلف أسماؤها باختلاف أوصافها، فمن ذلك أنّهم لايقولون للقدح كأس إلا إذا كان في شراب، ولا للبئر ركيّة إلا إذا كان فيها ماء، ولا للدلو سجل إلا وفيها ماء ولو قلّ، ولا يقال لها ذنوب إلا إذا كانت ملأى، ولا يقال أيضا للبستان حديقة إلا إذا كان عليه حائط، وللإناء كوز إلا إذا كانت له عروة، وإلا فهو كوب. ولا للمجلس نادٍ إلا وفيه أهله، ولا للسرير أريكة إلا إذا كانت عليه حجلة، ولا للمرأة ظعينة إلا مادامت راكبة في الهودج، ولا للستر خدر إلا إذا اشتمل على امرأة، ولا للقدح سهم إلا ذا كان في نصل

(١) ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٤٠.

(٢) ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص١٤٠.

(٣) انظر: الثعالبي، فقه اللغة، ص ٢٥١-٢٥٣.

(٤) ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٢٦١.

وريش، ولا للطبق مهدى إلا مادامت فيه الهدية، ولا للشجاع كميّ إلا كان شاكي السلاح، ولا للقناة رمح إلا إذا ركّب عليها السنان. . »[1]

ويتصدّى الخفاجي لهذا الذي نقلناه وغيره مما اعتدّ به الحريري، وقد تتبّع عددا من الأمثلة منتهيا إلى عكس ماتأوّله الحريري، وفي ذلك تنبّه إلى التطوّر الدلالي والمجازي، كما سنرى في بعض المواضع. وفي ذلك يقول: هذا برمته من كتاب فقه اللغة[2]، وأكثره مدخول. فالكأس لاتطلق على الإناء، بل على الشراب، وعلى مجموعها، فيقال: كأس للمملوءة شرابا. قال تعالى: «ويسقون فيها كأسا»[3]، و«كأس من معين»[4]. وإطلاقه على مافيها مجاز بعلاقة الحلول. وإطلاقه عليها فارغة حقيقة أو مجاز من إطلاق المقيد على المطلق. . . فإن سلم أنّ القدح يختص بما ليس فيه شراب فهو مجاز أيضا باعتبار ماكان عليه أو مايؤول إليه. .

وأما قوله: ولا للبئر ركيّة إلا إذا كان فيها ماء، ولا للدلو سجل إلا وفيها ماء وإن قلّ، ولا يقال لها ذنوب إلا إذا كانت ملأى. فقد قال الجوهري: الركية: البئر من غير تفرقة بين مافيها ماء، وماليس فيها ماء. وفي المطالع: سوّى بين السجل والذنوب، والتجوّز فيه سهل ظاهر. .

وقوله: ولا يقال للبستان حديقة إلا إذا كان عليه حائط. هو أحد قولين لأهل اللغة فيه. وفي عمدة الحفاظ في تفسير قوله تعالى[5]: «حدائق وأعناباً»: أنّ الحديقة القطعة من الأرض المستديرة ذات النخل والماء تشبيهاً بحدقة الإنسان في الهيئة. وفي الصحاح أنها الروضة ذات الشجر من غير تفرقة بين ما أحاط به حائط وغيره. وإن كان أصله بحسب الاشتقاق يقتضيه، لأنه من أحدق به إذا أحاط، وطاف به. .

---

(١) الحريري، درة الغواص، ص ١١.
(٢) انظر: الثعالبي، فقه اللغة، ص ١٥ـ١٨، والسيوطي، المزهر، ١/ ٤٤٩ـ٤٥٣.
(٣) الإنسان، آية: ١٧.
(٤) الواقعة، آية: ١٨.
(٥) النبأ، آية: ٣٢.

وقوله لايقال للمجلس ناد إلا وفيه أهله، فليس بمسلّم لجواز إطلاقه على غيره مجازا، كما يطلق على أهله، كما في قوله تعالى: «فليدع ناديه». وكذا المجلس في قوله.. وقيل إنه على تقدير مضاف أي أهل ناديه وأهل المجلس.

وقوله: ولا للسرير أريكة إلا إذا كانت عليها حجلة. قال ابن بري: قد سمّوا الفراش أرائك. وقوله: ولا للمرأة ظعينة إلا مادامت راكبة في الهودج، ولا للستر خدراً إلا إذا اشتمل على امرأة. في النهاية: الظعينة المرأة في الهودج، ويقال للمرأة بلا هودج، وللهودج بلا امرأة. وفي الجمهرة: الخدر خدر المرأة وهو ثوب يمدّ في عرض الخباء تستتر به المرأة، ثم كثر في كلامهم فصار كلّ شيء واراك خدرا. والهودج محمل معروف.

وفي قول المؤلف: لايقال للقناة رمح، إلا إذا ركّب عليها السنان، ولو كان الرمح هو القناة لقال: رمحاً طويلا، لأنّ الشيء لايضاف إلى ذاته. والمقصود هنا بيت استشهد به الحريري، هو[1]:

ووقع لسان كحدّ السنان ... ورمحاً طويل القناة عسولا

يقول الخفاجي: ليس بصحيح، لأنه من إضافة العام إلى الخاصّ كشجر الأراك، ولو كان رمح القناة صحّ ماتوهمه.

وفي قوله: ولايقال للشجاع كميّ إلا إذا كان شاكي السلاح: الكميّ الشجاع مطلقا، ولابس السلاح، ومن كمي بمعنى استتر. قال السهيلي: سمّي به لأنه من شأنه أن يخفي شجاعته فلا يظهرها إلا في محلّها، وشاكي السلاح بمعنى تام السلاح، وقيل السلاح مشبه بالشوك[2].

ونتابع ابن الجوزي في مثالين مما ورد قبلا، وهما «الكأس

---

(١) انظر: الحريري، درة الغواص، ص ١١، والخفاجي، شرح الدرة، ص ٤٠.

(٢) انظر: الخفاجي: شرح الدرة ص٣٩-٤٠.

و«القلم»(١). وفي «الكأس» يقول: «وتقول للإناء المخصوص من الزجاج إذا كان فيه شراب «كأس»، فإن كان فارغا فهو«قدح» و«زجاجة». وقد تسمّى قدحا وزجاجة، وإن كان فيها شراب. قال حسان:

بزجاجة رقصت بما في قعرها   رقص القلوص براكب مستعجل

ولمّا لم يسمّوها كأسا إلا وفيها شراب سمّوا الشراب كأسا، فقال الأعشى:

وكأس شربت على لذّة   وأخرى تداويت منها بها

فأما العامة فتسمّيها كأسا وإن كانت فارغة»(٢).

أما ابن الأنباري فقد ذهب إلى أن «الكأس» كلمة تشبّه بالأضداد، وفي ذلك يقول: «قال ابن السكيت: قال أبو عبيدة: يقال للإناء: كأس، وللشراب الذي فيه كأس. وقال الفراء: الكأس الإناء بما فيه، فإذا شرب الذي فيه لم يقل له كأس، بل يرد إلى اسمه الذي هو اسمه من الآنية. كما تقول العرب: المهدى للطبق الذي عليه الهدية، فإذا أخذت الهديّة من عليه قيل له: طبق، ولم يقل له: مهدى. وقال بعض المفسرين: الكأس: الخمر، يذهب إلى أنّها اسم للإناء والخمر، ولهذا المعنى أنثت، قال الله عزّ وجلّ: «بكأس من معين بيضاء لذة للشاربين»(٣). ونقل أبو جعفر النحاس عن ابن كيسان - كما جاء في المزهر - أنه يقال للقدح الذي فيه الخمر كأس، ولا يقال ذلك للقدح وحده ولا للخمر وحدها(٤). وفي «اللسان» ذكر لهذا الخلاف كلّه ما

---

(١) تجدر الإشارة إلى أنّ ابن الجوزي ذكر أمثلة أخرى من هذا النحو من إزالة تقييد الدلالة. من ذلك «البعل» للزوج وإن لم يدخل ص ١٠٠، و«الخاتم» وان كان حلقة، ص ١٢٠، و«الرمح» وان لم يركب عليه سنان، ص ١٣٢، و«الظعينة» وإن لم تكن في الهودج، ص ١٥٥.

(٢) ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٧٦ - ١٧٧، وانظر: الثعالبي، فقه اللغة، ص ١٥، وابن فارس، الصاحبي، ص ٩٨.

(٣) ابن الأنباري، الأضداد، ص ١٦٢ - ١٦٣، والآية هي آية: ٤٦ من سورة الصافات.

(٤) انظر: السيوطي، المزهر، ١/ ٤٥٣.

عدا إشارة ابن الأنباري إلى معنى الضدّ في دلالة «كأس»[1]. وفي «القاموس» إقرار لما تذهب إليه العامة من أنّ «الكأس هو» الإناء يشرب فيه»، أو مادام الشراب فيه، والشراب، كما ورد في أقوال سبقت الإشارة إليها[2]. وكذلك في «التاج» تكرار لكلام «القاموس» وإضافة نقلت من «اللسان»[3].

ويقول ابن الجوزي في المسألة الثانية، وهي دلالة «قلم»، واختلاف أسمائه باختلاف أحواله وصفاته: «وتقول للأنبوبة المبرية: قلما، لأنها قلمت أي قطعت، فإذا لم تبر لم تسمّ قلما، بل يقال «أنبوبة». والعامة تسمّيها قلما كيف كانت[4]. ويلاحظ ابن الحنبلي اتجاه العامة إلى إزالة الفروق الدلالية في هذا المثال وما يشبهه، لكنّه يردّ ذلك إلى تطور يتّخذ المجاز سبيلا، يقول: «من ذلك قولهم: قلم للقصب الذي يبرى، فيكون قلما مع قول بعض اللغويين: إنّه لايقال قلم إلا إذ كان مبرياً، وإلا فهو قصب. كما لايقال كوز، إلا إذا كانت له عروة، وإلا فهو كوب، إذ من الجائز أن يكون ذلك منهم على المجاز إطلاقا لاسم الشيء على الشيء باعتبار مايؤول إليه.»[5].

ونقف أخيرا عند الحريري أيضا في مثال من هذا النحو من الدلالة المقيّدة هو كلمة «مائدة». فالحريري يذهب إلى تخطئة الناس في قولهم لما يتخذ لتقديم الطعام عليه، مائدة، لأن الصحيح أن يقال له خوان، إلى أن يحضر عليه الطعام فيسمّى حيئذ مائدة[6] ويستدل على ذلك بأدلة وشواهد كثيرة. ونجد ابن الجوزي يتابعه ههنا أيضا، إذ ينكر على العامة قولهم «مائدة»

---

(١) انظر: اللسان، ٦/ ١٨٩.

(٢) انظر: القاموس، ص ٧٣٤.

(٣) أنظر: التاج، ١٦/ ٤٢٣.

(٤) ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص١٦٩، وانظر الصاحبي، ص٩٨.

(٥) ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ١٣٣.

(٦) الحريري، درة الغواص، ص ١٠ ـ ١١.

وإن لم يكن عليه ـ أي الخوان ـ طعام[1]. أما الخفاجي فقد تتبّع الحريري وحاول ـ على عادته ـ نقض ماأنكره على العامة، ودليله هنا أيضا مايتّصل بالمجاز المرسل، إذ «لامانع من إطلاقه عليه باعتبار أنه وضع عليه، أو سيوضع مجازا. والأمر في مثله سهل..»[2] وفي «التاج» ذكر لهذا الخلاف، وقد جاء فيه: «قيل المائدة: الخوان عليه الطعام، قال الفارسي: لاتسمّى مائدة حتى يكون عليها طعام، وإلا فهي خوان. قلت: وقد صرّح به فقهاء اللغة، وجزم به الثعالبي وابن فارس[3]، واقتصر عليه الحريري في درة الغواص، وزعم أنّ غيره من أوهام الخواصّ وذكر شيخنا في شرحها أنه يجوز إطلاق المائدة على الخوان مجرّدا عن الطعام، باعتبار أنه وضع أوسيوضع. وقال ابن ظفر: ثبت لها اسم المائدة بعد إزالة الطعام عنها، كما قيل لقحة بعد الولادة...»[4] ومن الملاحظ هنا أنّ الذين أيّدوا العامة في الأمثلة السابقة كابن الحنبلي والخفاجي، وبعض المتأخرين، استندوا إلى المجاز لتسويغ ماوقع فيه الناس من مخالفة لما عدّه معظم المصنّفين فصيحا لايجوز غيره. وهذا أمر من الأهمية بمكان لأنه خروج من دائرة السماع التي أريد لها أن تكون محيطة بكلّ مانطق به الناس في كلّ عصر ومصر من غير التفات إلى مايكون في الاستعمال من تغيّر، استجابة لما تقتضيه ظروف المجتمع، ونظم الحياة والثقافة، وما إليها من عوامل ومؤثرات. كذلك رأينا في الأمثلة السابقة، وماتقدّمها، اتجاها إلى الاعتداد بالاستعمال وترجيحه على أصل الدلالة، وما استقرّ من معاني المفردات في المعاجم.

* * *

(1) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٢٠.

(2) الخفاجي، شرح الدرة، ص ٣٨-٣٩، وشفاء الغليل، ص ٢٥٥.

(3) انظر: فقه اللغة للثعالبي، ص١٥، والصاحبي لابن فارس، ص ٩٨.

(4) التاج، ٩/ ١٩٤.

الفصل الثالث
الدّلالة الصرفيّة

* الدّلالة في أبنية الأسماء والصفات
* الدّلالة في أبنية الأفعال
* الاشتقاق والثروة اللفظيّة

الفصل الثالث: الدلالة الصرفية

١ ـ الدلالة في أبنية الأسماء والصفات:

يتصلّ عملنا في هذا الفصل بذلك الجانب الذي أشرنا إليه في مفتتح الفصل السابق، حين عرضنا لجوانب الدلالة بحسب قطاعات الدرس اللغوي: الصوتية، والصرفية، والنحوية، والمعجمية. والجانب المقصود هنا هو الجانب الصرفي بأحد شقيه وهو دلالة الأبنية والصيغ. فالدلالة الصرفية يمكن أن تقسم إلى شقين، يتصل أحدهما بما ذكرنا، على حين يتّصل الآخر بالاشتقاق وحركية الثروة اللفظية.

ومن أوضح الأمثلة على جوانب الدلالة المستفادة من الأبنية والصيغ، مايدور حول الوزن الصرفي، وتغيير بناء الكلمة، والمجرّد والمزيد وحروف الزيادة. فاللغويون والنحاة تحدّثوا عن المباني الصرفية عامة، وعبّروا عن المعاني المتصلة بها من غير قصور. وهذه المعاني تستمدّ من وظائف المباني التي تحمل المعنى المعجمي مقدّما في صيغة ذات شكل معيّن. كذلك تناولوا مسألة الزيادة وحروفها وبيّنوا معاني صيغ الزوائد. ومن الملاحظ أنّ بعض اللغويين القدماء نسبوا إلى حروف الزيادة معاني خاصة إذ تحدّثوا أحيانا عن أن معنى التاء في «افتعل» هو «الافتعال» ولذلك سمّوها تاء الافتعال، كما تحدثوا عن معنى السين والتاء في «استفعل» ونسبوا إليها معنى الطلب أو غيره[١]. لكننا نرى في الوقت نفسه ـ كما يقول تمام حسّان ـ النحاة يفردون بابا خاصا يسمونه «معاني صيغ الزوائد» مع إضافة كلمة «صيغ» إلى

(١) انظر: حسان، د. تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، ص ١٦٠ـ١٦١، وانظر، ص ١٤٤.

الزوائد، وبذا يجعلون المعاني الوظيفية مما تفيده الصيغ كاملة لا الزوائد منفصلة عن الأصل. وهذا هو المنهج السليم في نسبة المعنى الصرفي للصيغة إلى الصيغة المزيدة كلّها، لا إلى زوائدها.[١]

غير أنّ ماوصفنا من منهج قاد إلى اختلاف حول دلالة بعض الأوزان والصيغ، بسبب سعي اللغويين إلى تثبيت ماتبيّنوه من معان صرفية بصورة قطعية لاتقبل التغيّر، مع النظر إلى قواعدهم المستنبطة على أنّها ـ كما رأى بعضهم ـ شاملة تنطبق على جميع الحالات ولا تتخلّف. والحق أنّ هذه الصيغ تتعرّض لضروب من التغيّر وإن كان بطيئا ومحدودا بالمقارنة مع تغيّر المعنى المعجمي. ومن الممكن أن يقف الدارس على اتجاهات مماثلة لما رأينا في بحث العلاقات الدلالية. آية ذلك أنّ بعض الصيغ غدت تدلّ على عكس مارأى النحاة واللغويون فيها، فانقلبت إلى الضدّ، كما أنّ صيغا أخرى كانت صالحة للدلالة على التأنيث والتذكير اقتصرت في الاستعمال على نوع دون آخر، كذلك يمكن أن تلاحظ حالات اخرى من الترادف الناشيء عن إلغاء مايفترض أن يكون في صيغ الزوائد من معنى، ومساواتها بصيغ أخرى مجرّدة، إلى غير ذلك من جوانب نخصّص فيها القول لاحقا. وتجدر الإشارة هنا إلى صيغتين مشهورتين هما «فعلت وأفعلت» لما لهما من أهمية في إثارة مسألة الخطأ واللحن. وبالنظر إلى هذه الأهمية اضطر كثير من المؤلفين من أهل اللغة إلى إفرادهما بالتأليف، إضافة إلى دخولهما في معظم المصنّفات اللغوية ضمن أبواب مطوّلة أو فقرات مستقلّة. وقد أشار حسين نصار إلى أن هاتين الصيغتين من أهم أسباب الخطأ في العربية[٢]. ومن الواضح أنّ الأمر لايتعلّق بهاتين الصيغتين فحسب، بل يتعدّى ذلك إلى معظم الصيغ، وإن بدا الأمر فيما اتصل بهما أوضح وأوسع مجالا.

ويتصدّر ابن قتيبة أصحاب المصنّفات التي عنيت باللحن، في

---

(١) انظر: حسان، د. تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، ص ١٦٠-١٦١، وانظر، ص ١٤٤.

(٢) انظر: نصار، د. حسين، المعجم العربي، ١/ ١٠٠.

تعرّضهم للمسائل الصرفية. فهو الذي خصّص بابا واسعا للأبنية ودلالاتها، أو «كتابا» كما سماه في «أدب الكاتب»[1] والحقّ أنّ كثيرا من الأمثلة التي نبّه عليها ابن قتيبة، غدا موضع بحث المصنّفين التالين واختلافهم. وعلى الرغم من أنّ ابن قتيبة مال غالباً إلى الاعتداد بمعنى البناء والصيغة، فخطّأ كلّ استعمال مخالف، فإنّه جمع فأوعى. ومن الجدير بالذكر هنا أننا تابعنا بعض الأمثلة ممّا ورد في هذا المجال إن كانت له صلة بلحن العامة وكلام الناس الذين لايعتدّ بهم المصنفون. كذلك شرطنا أن يكون معظم هذه الأمثلة ممّا تناوله المؤلفون اللاحقون، متابعة منهم لابن قتيبة، أو ملاحظة لورود ذلك في كلام الناس في بيئاتهم وأزمانهم. إذ ليس من الممكن أن نحلل جميع ما أورده صاحب أدب الكاتب من معاني الأوزان والأبنية، نظراً لطوله وتشعّبه، ودخول معظمه في باب «التثقيف اللغوي» لإعداد الكتاب، وعدم اتصاله باللحن اتصالا مباشرا.

أما ثعلب صاحب «الفصيح» فقد بنى كتابه بناء صرفياً، لأنه تناول أمثلته تحت أبواب جعلت الأوزان أسماء لها، فهناك مثلا باب فعلت بغير ألف، وفعلت وأفعلت باختلاف المعنى، وما يثقّلُ ويخففُ باختلاف المعنى.. وغير ذلك

ويبدو أن هذا الاتجاه إلى الصيغ والأوزان لضبط اللغة، وتحديد المعنى، بدأ مع أوائل المصنّفات التي عنيت باللحن، وقد ظهر هذا في «إصلاح المنطق» لابن السكيت الذي تعرّض لعدد وافر من الألفاظ المتّفقة وزنا والمختلفة معنى، أو المختلفة فيه مع اتفاق المعنى، وما يشدّد، ومايهمز، ويصحّح، وعلاقته بالمعنى. غير أنّ خطة الكتاب التي تفتقر إلى الترتيب والتبويب، وما ظهر من تكرار في كثير من المواضع، قصرّت به عن أن يكون له السبق والتقدّم في تنظيم هذا النوع من الدرس الدلالي المتّصل بالأبنية والأوزان.

---

(١) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤٣٣ـ٦٣٠.

ومن الملاحظ أنّ معظم المصنّفين استندوا إلى معاني الصيغ والأبنية حين وقفوا عند أمثلة اللحن، فالاتجاه إلى ذلك متّصل وإن اختلفت الأشكال. فابن السيد والجواليقي، وهما من شراح أدب الكاتب، تتبّعا المؤلف نصّاً في عدد من الأمثلة التي تتعلّق بالمعاني الصرفية. ولسنا نريد أن نستظهر تاريخا يرصد عناية اللغويين بهذا الجانب الصرفي، فذلك مجال مستقلّ، وحسبنا هنا ما اتصل باللحن وتفسيره ضمن الجانب الدلالي دون غيره من سائر الجوانب. فاتجاهنا أصلا إلى كشف جوانب التطوّر الدلالي بالاستناد إلى المعجم في مقابل الاستعمال، مضافاً إلى ذلك ماله اتصال بالبناء الصرفي، لأنه الوعاء الذي تقدّم فيه المعاني.

وتبسط الأمثلة المدروسة هنا في قسمين هما: الأسماء، والصفات المشتقّة. ويضمّ هذان القسمان أهمّ المسائل الدلالية من ترادف وفروق وأضداد، وغير ذلك.

أ- ففي القسم الأول، نتناول مايتصل بدلالة المصادر، والعدد، أي المثنى والجمع، والنوع أي المذكر والمؤنث.

من ذلك مالاحظه بعض المصنفين من أنّ العامة تميل إلى تشديد وزن «فُعالة»، في قولهم «نخّالة» بتشديد الخاء[1]، و«قوّارة» بتشديد الواو[2]، وهو خطأ لأنّ دلالة هذا الوزن «فُعَالة» تأتي كثيرا في فضلة الشيء، وفيما يسقط منه. ومن الملاحظ أنّ ابن قتيبة خصّص لهذا الوزن جانبا من «باب الصفات بالعيوب والأدواء[3] غير أنّ ماتبيّنه من ورود هذا الوزن كثيرا للدلالة على الفضلة، غدا لدى بعض المصنفين اللاحقين كالجواليقي وابن الجوزي

(١) انظر: ابن الإمام، الجمانة، ص١٨.
(٢) انظر: الجواليقي، التكملة، ص ٥٤، وابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٦٨.
(٣) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٥٧٩ ومايليها.

من «القياس»، أو من «باب الفضالات» إلى مايرى ابن الإمام[1]. ويبدو في هذا المثال اتجاه المؤلفين في اللحن إلى الاستناد إلى الوزن ودلالته على هذا المعنى، مع ملاحظة جزمهم فيما أشار إليه اللغويون من باب الأبنية الدالة في الأغلب الأكثر على معان، وقد تختلف، كما جاء لدى ابن فارس[2]. ومن أمثلة هذا الوزن: القصاصة والقراضة والنحاتة، والنشارة والمشاطة والقوارة، والنخالة.

كذلك نجد بناء آخر هو «فُعَال»، وقد لوحظ أنّ الأدواء كثيراً ماتأتي عليه، نحو الزكام والدوار والصداع والسعال وشبه وذلك. وقد نبّه ابن قتيبة على هذه الدلالة حين قال: «قالوا: والأدواء إذا كانت على فعال أتت بضم الفاء مثل القلاب والخمال والنحاز والكباد والبوال والدوار والخمار والعطاش...»[3]. كذلك ذكر ابن مكي في «تثقيف اللسان»، في معرض الحديث عن غلط أهل الطبّ أنه يقال: «السعال، أيضا إذا كثر، كما يقال: به بوال لمن كثر منه البول، وعطاش لمن كثر منه العطش. وكثيرا ماتأتي الأدواء على«فعال» نحو الزكام والدوار..[4]» ويلاحظ أنّ ابن مكي يشدّد على معيار الكثرة في دلالة هذا الوزن إضافة إلى اختصاصه بالأدواء. غير أنّ الجواليقي يميل إلى الجزم والتعميم، حين يقول في ذلك: «وعلى هذا البناء جميع الأدواء كالصداع والسعال والزكام.[5]

---

(١) ومع ذلك فقد خطأ الجواليقي وابن الجوزي قول الناس للشجير «عصارة» لأنّ العصارة ماتحلّب من الشيء المعصور ولايلتفت إلى ماسواه كما قال الجواليقي، لكنّ ابن برّي ذكر أنّ الجوهري جعل العصارة تطلق على الماء وعلى الثفل. والحجة أنّ باب «فعالة» يكون لما يبقى ويفضل مثل الحثالة والنفاية. انظر: التكملة، ص ١٠-١١ والتقويم، ص ١٥٨.

(٢) انظر: ابن فارس، الصاحبي، ص ٢٢٤.

(٣) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٥٨٠.

(٤) ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٢٧١-٢٧٢.

(٥) الجواليقي، التكملة، ص٥٤.

وهناك مجموعة من الأمثلة التي تسلك في «الفروق»، وهي أسماء ذهب المصنّفون إلى أنّها تختصّ بمعنى محدّد، قد يكون ضدّا لاسم آخر يقاربه في الاشتقاق أو البناء. كما يمكن أن يكون أحد الاسمين مختصّا بالدلالة على معنى حسّي، على حين يدلّ الآخر على معنى ذهني. والغالب على هذه الأمثلة أنّ العامة لاتقر بالفروق وتميل إلى الترادف، أو وضع أحد الاسمين موضع الآخر ولا تنظر في البناء أو الاشتقاق. كذلك نجد أن معظم ما أتى به المصنّفون لاتجزم به المعاجم على النحو الذي فعلوا، ولا يعدو كونه في معظم الأحوال قولا من أقوال كثيرة مختلفة.

فابن مكي يريد أن يفرق بين دلالتي «الوَضُوء» تارة بالفتح وأخرى بالضمّ، وتفريقه هنا يستند إلى قول مشهور، على حدّ تعبيره. فالوضوء - بفتح الواو - يدلّ على الماء المستعمل في عملية التَّوَضُّؤ. أمّا الوُضوء - بضم الواو - فيدل على الحدث أي المصدر[1]. وعلى الرغم من هذه التفرقة بين اسمي الذات والمعنى فإنه نقل عن الأصمعي أنه لايعرف إلا الوضوء - بالفتح - فيهما جميعا، فلا فرق. ويبدو أنّ تحول اسم المعنى أي المصدر إلى الدلالة على اسم الذات هنا ليس إلا نوعا من التطوّر عبر المجاز، فالماء هو سبب التوضّؤ ووسيلته، فإطلاقه يكون من باب إطلاق المسبّب وإرادة السبب. ومهما يكن من أمر فإنّ ما أورده ابن مكي واحد من أقوال متعدّدة وردت في «اللسان» و«القاموس» و«التاج». وقد جاء فيها أن الوضوء بالضم، والوضوء بالفتح لغتان قد يعنى بهما المصدر، وقد يعنى بهما الماء، كذلك الوقود والسحور والطهور، كلها بالضمّ والفتح[2].

وينقل ابن السيد عن ابن قتيبة أنّه يقال: «رأيت في المنام رؤيا، ورأيت في الفقه رأيا، ورأيت الرجل رؤية[3]». لكنه لايقرّ له بالفرق مع أنه هو

---

(١) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٢٦٢-٢٦٣.

(٢) انظر: اللسان، ١/ ١٩٤-١٩٥، والقاموس، ص٧٠، والتاج، ١/ ٤٩٠-٤٩١.

(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٣٩.

المشهور - كما يقول - لأنه قد قيل في رؤية العين رأي، كما قيل في الفقه، ورؤيا كما قيل في النوم(١). وتتّخذ المسألة نحواً آخر حين يخطىء الحريري في «درّة الغواص»(٢) قول الناس: سررت برؤيا فلان، إشارة إلى مرآه، لأنه وهم لم يسلم منه شاعر كبير، هو أبو الطيب المتنبي الذي قال في بدر بن عمار:

مضى الليل والفضل الذي لك لايمضي ورؤياك أحلى في العيون من الغمض

غير أنّ ابن بري تعقبه في هذا الفرق، وذكر أنّ أصل الرؤيا أن تكون في المنام، إلا أنّ العرب قد استعملتها في اليقظة، وأنشد للراعي يصف ضيفاً طرقه ليلاً:

رفعت له مشبوبة عصفت لها صباً تزدهيها مـرة وتقيمها

فكبّر للرؤيا وهـش فـؤاده وبشّر نفساً كان قبل يلومُها

وأضاف إلى ذلك تفسيرا لقوله تعالى: «وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس»(٣)، يعني ماراه ليلة المعراج، فكان نظرا في اليقظة دون المنام(٤) وقد نقل ابن الحنبلي والخفاجي هذا التعليق واستندا إليه في تصويب العامة. ومن الملاحظ أنّ الخفاجي ذهب إلى أن استعمال الرؤيا في اليقظة، إنّما هو مجاز مشهور(٥).

وهناك جانب يتصل بالتخصيص في دلالة بعض المصادر فابن مكي ينقل عن اللغويين أنّ «الفَعَال» لا يكون إلا في الخير. والفِعَال بالكسر يكون في الخير والشر(٦). ويبدو أنّ هذا القول منقول عن الليث أصلا، لأنّ

---

(١) انظر: ابن السيد، الاقتضاب، ص ١٨٠.

(٢) انظر: الحريري، درة الغواص (توربيكه)، ص ٩٨-٩٩.

(٣) الإسراء، آية: ٦٠.

(٤) انظر ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ١٧٥-١٧٦، واللسان، ١٤/ ٢٩١-٣٠٤.

(٥) انظر: الخفاجي، شرح الدرّة، ص ١٤٢.

(٦) ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٣٣٤.

الأزهري ـ كما جاء في «اللسان» ـ قال: لا أدري لم قصر الليث الفعال ـ بالفتح ـ على الحسن دون القبيح. كما أنّ المبرِّد ذكر أنّ الفَعَال يكون في المدح والذم[1]. وهناك تفرقة أخرى وردت في «اللسان» وهي منقولة عن ابن الأعرابي، وخلاصتها أنّ «الفَعَال» فعل الواحد خاصةً، في الخير والشرّ. فيقال: فلان كريم الفَعَال، وفلان لئيم الفعَال. أما الفِعال بكسر الفاء، ففعل بين الاثنين، وقد صوبّه الأزهري[2]. وأثبته صاحب القاموس[3].

كذلك يذكر ابن مكي مثلا آخر على هذا النوع من التخصيص الذي يقود إلى إبراز معنى الضدّ بين كلمات متقاربة اللفظ، والدلالة، ويقول: «المعانقة في المودة، والاعتناق في الحرب»[4]. وفي «اللسان» ذكر لهذا الفرق نصاً، غير أنّ فيه مايدل على عكس ذلك، إذ «يجوز الافتعال في موضع المفاعلة، فإذا خصّصت بالفعل واحدا دون الآخر لم تقل إلا عانقه في الحالين. قال الأزهري: «وقد يجوز الاعتناق في المودة كالتعانق، وكلّ في كله جائز[5]». فالتحليل هنا يقوم على دلالة صيغتين من أبنية الأفعال هما: افتعل، وفاعل، وبينهما اتفاق في معنى المشاركة، لأنهما أكثر ماتجيئان من متعدّ، نحو ضاربت، وقاتلت، واجتوروا واعتونوا أي تجاوروا وتعاونوا. وهما ـ فاعل وافتعل ـ يقاسمان «تفاعل» هذا المعنى أيضاً[6].

ونجد بعض المتأخرين من المصنِّفين ينقلون عن ابن قتيبة بين مصادر فعل: حسب، فالحِسبان مصدر الظنّ، أما الحساب فهو مصدر العدد، ولذلك قيل: حَسَب الشيء عدّه، ومصادره حَسْبا، وحُسْبانا وحِسْبانا وحِسابا. وقيل:

---

(١) انظر: اللسان، ١١/ ٥٢.

(٢) انظر: المصدر السابق الموضع نفسه.

(٣) انظر: القاموس المحيط، ص ١٣٤٨.

(٤) ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٣٣٤.

(٥) اللسان، ١٠/ ٢٧٢.

(٦) انظر: ابن عصفور، الممتع، ١/ ١٨١-١٩٣.

حسب الشيء ظنّه والمصدر حسبان[1]. والعامة ههنا يقولون: «لم يكن ذلك في حسابي». وليس للحساب وجه في هذا النحو، لأن وجه الكلام أن يقال: ماكان ذلك في حسباني أي في ظنّي. ومع ذلك نرى ابن قتيبة يذكر مايدلّ على جواز ماتذهب إليه العامة، لأنه يجوز أن يكون «الحساب» مصدرا لفعل: حَسِب: ظنّ، وعلى هذا القول العامة[2]. وعلى الرغم من هذا التخريج الذي يجعل قول العامة سائغا على أحد القولين، فإنّ الحريري ينكر مايقول الناس[3]. وكذلك فعل البغدادي في ذيل الفصيح[4]. غير أنّ ابن برّي تتبّع هذا القول مفسراً قصد القائل الذي يجوز أن يريد بقوله: ماكان في حسابي، أي محسوبي بمعنى معلومي ومظنوني توسعاً[5]. أما ابن الحنبلي فقد أجاز قول الناس على أحد القولين المذكورين في أدب الكاتب. ويأتي الخفاجي في وقوفه عند هذا المثال بالحجج التي ذكرت من قبل، فكلام ابن برّي مرويّ عنده، وقول ابن قتيبة الذي يجيز الحساب في الحسبان معتمد لديه، ليس هذا فحسب بل إنّ الاستعمال - كما يقول - على خلاف ماذهب الحريري، والعجب أيضا منه لأنه - أي الحريري - وقع في شعر له ما أنكره على الناس، وهو قوله:

بلّت يدي منك بما لم يكن يخطر في الوهم ولا في الحسابْ

وهكذا دأبه في الوقوع فيما خطّأ الناس فيه[6].

---

(١) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٨٥، ٣٣٩.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٤١٣، وهناك تفسير لهذا المصدر نسب إلى الفراء وهو قوله: «حسِبت: أصله من حسَبتُ الشيء، أي وقع في حسابي، ثم كسرت السين منه ونقل إلى معنى الشك». انظر: ابن الأنباري، الأضداد، ص٢١.

(٣) انظر: الحريري، درة الغواص، (توربيكه)، ص ١٨٢.

(٤) انظر: البغدادي، ذيل الفصيح، ص ١٠٥.

(٥) انظر: الخفاجي، شرح الدرّة، ص ٢٣٣.

(٦) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص ٢٣٣.

ونقف عند مجموعة من الأمثلة التي يكون الاختلاف فيها بين مصدرين أحدهما خصّص للحسّي من المعاني، والآخر للذهني المجرّد منها، أو للباطن في مقابل الظاهر. من ذلك أن ابن مكي ينقل عن اللغويين قولهم بأنّ «العَوَج في كلّ ماهو منتصب مرئي. والعِوَج فيما لا يرى كالدّين ونحوه[1]». وقد أوضح ابن الأثير هذا الفرق في قول له روي في «اللسان»، وفيه: «قد تكرّر ذكر العوج في الحديث اسما وفعلا ومصدرا وفاعلا ومفعولا، وهو بفتح العين مختصّ بكل شخص مرئي كالأجسام، وبالكسر بما ليس بمرئي كالرأي والقول، وقيل: الكسر يقال فيهما معا، والأول أكثر[2]. وفي «القاموس»: «عوج كفرح، والاسم: كعنب، أو يقال في منتصب كالحائط والعصا: في عَوَج، محركة، وفي نحو الأرض والدين كعنب[3]». فالتفرقة هنا ليست بين المرئي وغيره خالصة، بل بين ماهو منتصب من جهة، والأرض والدين معا من جهة أخرى[4]. وفي «المفردات» للأصفهاني أنّ «العَوَج» يدرك بالبصر، و «العِوج» بالبصيرة[5].

كذلك ينقل ابن مكي قولا يرى أنّ «الفُرحة بالضم فيما كان مرئيا، والفَرحة بالفتح فيما ليس بمرئي[6]». وفي «اللسان» و«القاموس» أنّ الفرحة ـ بالضم والفتح ـ هي المسرّة، من غير تفريق بين ماكان مرئيا، ومالم يكن كذلك، وفي «اللسان»: تقول: لك عندي فَرحة إن بشّرتني وفُرحة، وهي ماتعطيه المفرِّح لك أو ماتثيبه به مكافأة له[7]. ومهما يكن من أمر فإنّ ماذهب

(١) ابن مكي، تثقيف اللسان، ص٣٣٩.

(٢) اللسان، ٢/ ٣٣٢، والتاج، ٦/ ١٢٠ـ١٢١.

(٣) القاموس، ص٢٥٥.

(٤) انظر: التاج، ٦/ ١٢٠ـ١٢١.

(٥) انظر. المفردات، ص ٣٥١.

(٦) ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٣٢١.

(٧) انظر: اللسان، ٢/ ٥٤١، والقاموس، ص ٢٩٨، وانظر: التاج أيضا، ٧/ ١٢ـ١٣.

إليه ابن مكي من تفرقة، لم يرد له ذكر أو إشارة في أصول اللغة، وهو ليس واضح القصد، أهو فيما يتصل بالفرح من جهة السبب، أو فيما يتّصل بالأثر ظاهراً أو باطنا. ولعل هذا الأخير هو المقصود للدلالة على نوعين من المسرّة، أحدهما تظهر فيه للعيان، والآخر تكون فيه مستترة قد تنمّ عليهما إشارة أو تغيّر في ملمح من ملامح الإنسان من غير تصريح.

ويرى ابن مكي أيضا في هذا المجال من المصادر ذوات الأصل الاشتقاقي الواحد - المادة في المعجم - والتي تتضادّ معانيها بالنظر إلى دلالتها على الحسي تارة، وعلى الذهني تارة أخرى، أنّ «اللُّوثة في العقل. واللَّوثة في الجسم»[1] فاللوثة - بالضم - تدلّ على الضعف، وهو ههنا خاصّ بالعقل، وبالفتح تدلّ على القوة والشدة، وهي خاصّة بالجسم. فهناك إذن القوة والضعف: ضد، والعقل والجسم ضدّ آخر. ويبدو أنّ هذه التفرقة مستمدّة من كلام لابن الأعرابي أورده صاحب اللسان[2]. ومع ذلك فنحن نجد أقوالاً متعدّدة تجعل اللَّوثة بالفتح للقوة مادية كانت أم ذهنية، أما اللُّوثة فالغالب أنّها تختصّ بالضعف عقلا. كذلك نجد من يسوّي بين اللوثة بالضم وبالفتح، في الدلالة على الحمق والضعف والاسترخاء[3].

وفي مثال من أمثلة قليلة رأى ابن مكي أنّ العامة استعملت الفصيح فيها نجد فرقا بين مصدرين لفعل: دلّ، أحدهما: الدَّلالة بالفتح، ويشير إلى أدلة العلم، والآخر: الدِّلالة بالكسر، ويشير إلى دلالة السمسار، ودليل الطريق. وهذا المصدر جعلوه من الصناعات أي فِعالة الذي يدلّ على صناعة أو حرفة[4]. والعامة ههنا تقول مادلالتك علي بالفتح وهو أفصح من الكسر بناء على

---

(١) ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٣٣٣.

(٢) انظر: اللسان، ٢/ ١٨٦، والقاموس، ص ٢٢٥، والتاج، ٥/ ٣٤٣-٣٤٥.

(٣) انظر: المصادر السابقة في المادة نفسها.

(٤) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٢٤١، وانظر إشارة ابن قتيبة إلى دلالة «فعالة» أدب الكاتب، ص ٥٨٢، وابن فارس، الصاحبي، ص ٢٢٤.

ماتقدّم من كلام ابن مكي. غير أنّ هناك من يجعل الدلالة بالفتح، ودِلالة بالكسر، ودُلولة في دلّه على الطريق، كما أنّ هناك من يجعل الدلالة بالفتح ودلالة بالكسر، ودُلولة في دلّه على الطريق، كما أنّ هناك من يجعل الدلالة بالفَتح حرفة للدلال، وكذلك مايعطاه الدليل يقال بالكسر وقد يفتح أي دِلالة ودَلالة. ونشير هنا إلى أنّ أحد الدارسين المحدثين تتبّع هذا الأمر، وانتهى إلى أنّ معظم المعاجم تذكر مصادر دلّه على الشيء دلالة، بالكسر والفتح والضم، وانفرد بعضها بالقول إنّ فتح الدال أعلى. أما أجرة الدلال فهي الدلالة بالكسر والفتح، كما نصّت معظم المعاجم أيضا، وأجاز عبد القادر المغربي دُلالة بالضم. كذلك نجد أنّ المعاجم أجازت في حرفة الدلال: الدلالة بالكسر والفتح[1]. فالتفرقة التي ذكرها ابن مكي ليست إلا قولا غير مشهور.

ونتابع ابن مكي في مثال آخر، هو «غبن»، وهو مما سُبق إليه، لأنّ ابن قتيبة أشار إليه، وتبعه عدد من المصنّفين في ذلك[2]. والدلالة التي وقف عندها ابن مكي هي: غُبِن الرجل غَبْناً وغبَناً، وبينهما فرق في مجال النقص. فالغبْن بالسكون، يدلّ على نقص المال ونحوه في البيع والشراء، والغبَن بالفتح يدلّ على نقص في الرأي وضعف في الذهن ونسيان[3]. فكلاهما يشير إلى خداع ونقص، لكن باختلاف المجال الذي يكونان فيه[4].

وينفرد البغدادي في «ذيل الفصيح» بمثال من هذا النوع. وفي ذلك يقول: المَيَل بالتحريك في الأعيان، وبالسكون في القلب واللسان[5]. وفي

---

(١) انظر: العدناني، محمد، معجم الأغلاط، ص ٢٢٦، وانظر: اللسان، ١١/ ٢٤٩، والقاموس، ص ١٢٩٢.

(٢) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٠٩، والهروي، التلويح، ص ١٤-١٥، والبغدادي، الذيل، ص ١٢١.

(٣) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٣٢٨.

(٤) انظر: اللسان، ١٣/ ٣٠٩-٣١٠، والقاموس، ص ١٥٧٣.

(٥) البغدادي، الذيل، ص ١٢١.

«اللسـان»: مـيل الحـائط ميَلا، ومـال يميل مـيْلا، فـالمصـدران: ميَل وميْل مـترادفان هنا. أمـا الفـرق الذي ذكـره البـغـدادي فلا نجـد له أثـرا في «اللسـان» و«القاموس»، بل نجدهما قد اتفقا على أنّ الميَل بالتحريك يكون في الخلقة والبناء، أمـا الميْل فـيكون فـيـمـا عـدا ذلك من الحـادث[1]. وفي «المفـردات» للأصـفـهـاني: «الميْل العدول عن الوسط إلى أحـد الجـانبين، ويسـتـعـمل في الجور، وإذا استعمل في الأجسام فإنه يقال فيما كان خلقة ميَل، وفيما كان عرضاً ميْل»[2].

ويلاحظ في معظم الأمثلة التي مررنا بهـا في الفـقـرة السـابقـة أنّ تطوّر الدلالة من الحسّي إلى الذهني، رافقـه تطوّر اشـتـقـاقي، أوتخـصـيص لأحـد الأبنيـة بالذهني كي يكون فرق بين التـعـبـيرين. ولسنا نرى في هذا بدعـا، لأنه نحو من رقيّ الدلالة، وتدقيق في الاستعمـال. ومن المؤكّد فيمـا نرى أنّ اتجاه الناس في مـسـتوى الحـديث الدارج، ولاسيّما في المنافع والمصـالح، لايتّسم بذلك التدقيق، لأنّ هذا النحو من الدقة يفرض ثقلا على الذاكرة، ومراعاة لفروق متعدّدة، ودقيقة في آن معا. ومن شأن هذا كلّه أن يتطلب ارتفاعا في مستوى التحصيل والثقافة، وهو ممّا ابتعد عنه الناس لأسباب كثيرة. ولذلك وجدنا ماروي عنهم من أمثلة[3] يميل إلى الاقتصـاد في بذل الجهـد، والاكتفاء بأقلّ المفـردات عددا، للدلالة على معـان مـتـعـدّدة أو مـختلفـة. وهـم من أجل ذلك اختـاروا الأسهل والأقـرب من كـلام أهل اللغة ومـذهب علمـائهـا، أو طوّروا في جـوانب الدلالة ضيـقـا أو اتساعـا، أو نقـلا ومـجـازا. والنتيـجة في معظم الأحيان هي التبسيط على حساب التدقيق.

ويتّصل بدلالة الأسمـاء جانبان أحدهما يتعلّق بالعـدد، والآخر يتعلّق بالنوع. ففـي العـدد وردت بعض الأمـثلة على المقـارنة بين المفرد والمثنى، أو

---

(١) انظر: اللسان، ١١/ ٦٣٨، والقاموس، ص ١٣٦٨-١٣٦٩.

(٢) الأصفهاني، المفردات، ص ٤٧٨.

(٣) ماذكرناه غيض من فيض، فهناك مئات الأمثلة التي تناولها المصنّفون من هذا النحو.

المفرد، والجمع. من ذلك ماذهب إليه ابن قتيبة في دلالة «توأم»، وفي ذلك يقول «ويقال هما أخوان توأمان، وجاءت المرأة بتوأمين. ولا يقال توأم، إنّما التوأم أحدهم[1]. وقد تبعه الهروي في «التلويح»[2]، وابن الجوزي في «تقويم اللسان»[3]. أما ابن الحنبلي فقد احتجّ لقول العامة للمولودين في بطن: توأم، بما جاء في القاموس من إجازة «توأمان» و«توأم» في ذلك[4]. واستنادا إلى القاموس يرى أنّ ماذكره ابن قتيبة، والمطرّزي في «المغرب» سقط الاعتداد به فلا وجه لإنكار ماتقوله العامة، لأنه فصيح. وفي «اللسان» ذكر لهذا الخلاف، ويبدو أنّ صاحب القول الذي أنكره ابن قتيبة هو الليث. أما النحويون الذين يوثق بعلمهم ـ كما جاء في اللسان ـ فقد قالوا: يقال للواحد توأم، وهما توأمان[5]. فالعامة يذهبون في هذه الدلالة مذهب الليث الذي رأى أنّ «التوأم» كلمة تدلّ على مفرد، وعلى مثنى. فلا حاجة عنده للتثنية أي أن يقال هما «توأمان»[6].

ونظير هذا قول العامة للاثنين «زوج» وهو خطأ، لأن الزوج في كلام العرب هو الفرد المزاوج لصاحبه، فأما الاثنان فيقال لهما زوجان. وقد ذهب إلى تخطئة العامة ابن قتيبة، والهروي وابن مكي والحريري وابن الجوزي والبغدادي[7]. أما ابن الحنبلي، والخفاجي فقد ذكرا ماتذهب إليه العامة ـ وهو على مايبدو عامّ بين مشرق دار العروبة ومغربها ـ وأجازاه. فابن الحنبلي

---

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤٢١.

(٢) انظر: الهروي، التلويح، ص ٧٠.

(٣) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٠٤.

(٤) انظر: القاموس، ص ١٣٩٨.

(٥) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ٢٠٥، وانظر: المطرزي، المغرب، ١/ ١٠٠، واللسان، ١٢/ ٦٢.

(٦) انظر: اللسان، ١٢/ ٦٢، وكمال، د. ربحي، التضاد، ص٧١.

(٢) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤٢١، والهروي، التلويح ص ٨٦-٨٧، وابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٤، والحريري، الدرة، ص ١١٥، وابن الجوزي، التقويم، ص١٣٦، والبغدادي، الذيل، ص١١٧.

ينقل عن ابن شميل أنّه قال: الزوج اثنان، فإذا قال قائل: اشتريت زوجين من خفاف، كان المقصود أربعة. وذكر أنّ النحويين أنكروا كلامه[1] والخفاجي ينقل أيضا عن اللغويين أنّ الزوج يطلق على كلّ واحد من القرينين وعلى مجموعهما، لأنّ كلاً منهما مسموع من العرب[2]. أما ابن الأنباري في «الأضداد» فقد حمل على من ذهب إلى جواز القولين السابقين، وأنكر قول قطرب في أضداده بأن «الزوج» يدلّ على الواحد وعلى الاثنين، ولذلك فهو ضدّ. وقد انتهى ابن الأنباري إلى نتيجة حاسمة، فيها من الجزم والقطع شيء كثير، إذ إنّ من ادّعى أنّ الزوج يقع على الاثنين فقد خالف كتاب الله جلّ وعز وجميع كلام العرب، إذ لم يوجد فيهما شاهد له ولا دليل على صحة تأوله»[3] والغريب أن ابن قتيبة وهو من منكري قول العامة للاثنين زوج قد قال في «باب ماجمعه وواحده سواء»: «الزوج يكون واحدا ويكون اثنين[4]. وفي «المفردات» و«اللسان» و«القاموس» و«التاج» ذكر للقولين معاً، أي قول العامة الذين أولعوا باطلاق «زوج» على الاثنين، وقول بعض اللغويين بأنّ «الزوج» هو الفرد فإن أردت الاثنين قلت هما زوجان[5]. ونجد من المحدثين المستشرق يوهان فك يردّ على الحريري الذي فسرّ لفظ زوج بأنه أحد الزوجين المرأة أو الرجل، وخطّأ إطلاقه على مجموع الاثنين أيضاً. ويرى أنه مخطىء، لأنّ الاستعمال الثاني معروف قديماً وحديثاً[6]. ونجد أيضا ربحي كمال يذهب في «التضاد» إلى أنّ استعمال «زوج» للشيئين معروف، وإن أنكره الأصمعي

---

(١) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ١٨١.

(٢) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص ٢٣٦-٢٣٧.

(٣) ابن الأنباري، الأضداد، ص ٣٧٣-٣٧٥.

(٤) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٦١٧.

(٥) انظر: المفردات، ص ٢١٥-٢١٦، واللسان، ٢/ ٢٩١-٢٩٣، والقاموس، ص ٢٤٦، والتاج، ٦/ ٢٢، وانظر: المغرب، ١/ ٣٧٢.

(٦) انظر: فك، يوهان، العربية، ص ٢٢٨.

وغيره، وهو كذلك في اللغات السامية، إذ يستعمل للدلالة على المثنى[1]. فكلمة «زوج» تدلّ - كما تبيّن - على مثنى من غير علامة.

ومن هذا النوع الذي لم تُراع فيه صورة المثنى، مجموعة من المفردات التي تدلّ على أدوات يؤلّف معظمها من طرفين، نحو: المِقصّ، والمِقراض، والجَلَم، وماماثلها. فالملاحظ هنا أنّ العامة تفرد ولا تراعي التثنية، فلا تقول: هما مقراضان، أو مقصان، أو جلمان. وفي «أدب الكاتب»: «يقال اشتريت مقراضين ومقصين وجلمين، ولا يقال مقراض ولا مقص ولا جلم»[2]. وقد ذهب هذا المذهب ابن مكي وابن الجوزي والبغدادي[3]. أما أصحاب الشروح والردود من المصنفين فقد ذكروا أنّ كلام العامة مسموع، ومرويّ عن الخليل، وما كان مرويا عن الخليل لاينكر من هؤلاء ابن السيد في «الاقتضاب في شرح أدب الكتاب»، وقد احتجّ بشعر أنشده أبو تمام في الحماسة لسالم بن وابصة، ولغيره، كما احتجّ بما روي عن الخليل[4]. وكذلك نجد ابن هشام اللخمي يردّ على ابن مكي، ويرى أن قول العامة قطعت بالمقص ونحوه ليس بلحن[5]. ويستند ابن برّي أيضا إلى ماجاء عن العرب من إفراد مقصّ وماشابه، ويورد شواهد متعدّدة على ذلك. وعلى هذا القول اعتمد ابن الحنبلي والخفاجي في الردّ على الحريري، وإجازة ماتذهب إليه العامة، لأنه فصيح رواه المتقدمون[6]. أما «أساس البلاغة» و«المغرب»، و«مختار الصحاح» فتكتفي بإيراد صيغة المفرد في مثل «مقراض» ولا تأتي على ذكر التثنية[7]. وفي «اللسان» و«التاج» حكاية قول لسيبويه جاء

---

(١) انظر: كمال، د. ربحي، التضاد ص ٨٢ ـ ٨٤.

(٢) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤٢١.

(٣) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٤، وابن الجوزي، التقويم، ص ١١١، ١٩٢، والبغدادي، الذيل، ص ١١٧.

(٤) انظر: ابن السيد، الاقتضاب، ص ٩١ ـ ٩٢، ٢٢٣.

(٥) انظر: ابن هشام، المدخل إلى تقويم اللسان، ص ٩٢ ـ ٩٣.

(٦) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ١٧٩ ـ ١٨٠، والخفاجي، شرح الدرة، ص ٢٣٦.

(٧) انظر: الأساس، ص٣٦٢، والمغرب، ٢/ ١٦٩، والمختار، ص ٥٢٩.

«المقراض» فيه بالإفراد، كذلك جاء فيهما احتجاج ابن برّي للإفراد في كلام طويل وشواهد متعدّدة[1]. وفي «الكتاب» يذكر سيبويه في «باب مايعتمل به» أن المقص هو الذي يقص به.. وقد يجيء - مايعتمل به - على مفعال نحو: مقراض ومفتاح ومصباح[2]. وتتخذ هذه المسألة اتجاها عكسيا حين يذكر أحد الدارسين أنّ هناك من يخطّئ إطلاق كلمة «مقراضين» على آلة القرض، ويقول: إنّ الصواب هو المقراض. لكنّه يرى أن كلا القولين جائز: مقراض ومقراضين، لأنّ معظم المعاجم ذكرت ذلك[3].

ويبدو أنّ وجود كلمات تدل على مثنى من غير علامة التثنية المعروفة، وارد في العربية، وفي أخواتها اللغات السامية، والغالب أن تكون هذه الكلمات دالّة على أداة مؤلفة من طرفين، أو شيئين متلازمين[4].

وهناك بعض الأمثلة حول دلالة الجمع، من ذلك أنّ العامة تقول: قبّلنا أياديكم - كما يروي ابن الحنبلي - مع اشتهار الأيادي في النعم، والأيدي في الجوارح المخصوصة. فالفرق بين الأيادي والأيدي، هو بين الحقيقة والمجاز. وقد رأى ابن الحنبلي أنه وردت «الأيادي» في الجوارح، و«الأيدي» في النعم. أي غدا الفرق معكوسا. وهو لذلك يجيز استعمال «الأيادي» في الجوارح المخصوصة نثرا، لكن على غير وجه الغلبة. ويشير ابن الحنبلي إلى قول الجوهري الذي ذكر فيه أنّ «الأيدي» جمعت في الشعر على «الأيادي»، وهو جمع الجمع، وإلى قول المطرزي الذي لاينفي هذا الجمع على السعة - أي في غير الشعر - مع أنّها غلبت أي الأيادي على جمع يد النعمة[5].

---

(١) نظر: اللسان، ٧/ ٧٣، ٢١٦، والتاج، ١٨/ ١٠٠، ١٩/ ١٦.

(٢) انظر: سيبويه، الكتاب، ٤/ ٩٤-٩٥.

(٣) انظر: العدناني، محمد، معجم الأغلاط، ص٥٤٤.

(٤) انظر: السامرائي، د. إبراهيم، فقه اللغة المقارن، ص٧٨، ٩١-٩٢، وكمال، د. ربحي، التضاد، ص ٨٢-٨٤.

(٥) انظر: بحر العوام، ص ١٠١-١٠٢، والمغرب، ٢/ ٣٩٥، واللسان، ١٥/ ٤١٩-٤٢٦.

ويذكر الحريري فرقاً بين «الريح» و«الرياح»، وهو ممّا استمدّ من القرآن الكريم فقد ذكر أهل التفسير أنه لم يأت في القرآن لفظ الإمطار، ولا لفظ الريح، إلا في الشرّ، كما لم يأت لفظ الرياح إلا في الخير...»[1] ويرى الأصفهاني أنّ عامة المواضع التي ذكر الله تعالى فيها إرسال الريح بلفظ الواحد فعبارة عن العذاب، وكلّ موضع ذكر فيه بلفظ الجمع فعبارة عن الرحمة»[2]. أما الخفاجي فقد وقف عند كلام الحريري، ووجّه ماذهب إليه من تخصيص «الريح» بالعذاب، و«الرياح» بالرحمة، بأنّ الرياح تدلّ على ريح تقابلها ريح أخرى تعدلها وتكسر سورتها، فتلطف وتنفع الحيوانات وتنمي النباتات. أما إذا جاءت من وجه واحد بلا معارض ولا مدافع فتأتي عذابا. وقد خرّج على هذا قوله تعالى: «وجرين بهم بريح طيّبة»[3] على وجهين وقوعه في مقابلة جاءتها ريح عاصف، فأفرد للمشاكلة، وكون الرحمة تقتضي هنا وحدة الريح، فإنّ السفينة إنّما تسير بريح واحدة، ولو اختلفت الرياح عليها هلكت، ولهذا أكدّه بوصف «طيبة». ومثله قوله تعالى: «إن يشأ يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره»[4]. ففي سكونها الضرر، كاختلافها.»[5] وكذلك وجّه دلالة «الريح» في قوله تعالى: «ولسليمان الريح»[6] بأنها كريح السفن يضرّ اختلافها»[7] ومن الواضح هنا أن هذا الفرق ناشئ من النظر في سياق ورود كلّ من «الريح» و«الرياح» في القرآن الكريم، وبعض الأحاديث النبوية. مع ملاحظة أسلوب الجزم الذي

---

(1) الحريري، درة الغواص (توربيكه) ص ٧٩ ـ ٨٠ وهو في الثعالبي، فقه اللغة، ص٣٧٥ (السقا).

(2) الأصفهاني، المفردات، ص ٢٠٦.

(3) يونس، آية: ٢٢.

(4) الشورى، آية: ٣٣.

(5) الخفاجي، شرح الدرة، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(6) سبأ، آية: ١٢.

(7) انظر: الخفاجي، ص ١٢.

وردت فيه هذه التفرقة لدى أهل التفسير، ومن نقل عنهم. «فالريح» وردت في القرآن الكريم في الرحمة والخير، كما في «بريح طيبة»[1] و«ريح رخاء»[2]، و«يسكن الريح»[3]. وهي هنا سبب للرحمة إن هبّت، وللعذاب إن سكنت. أمّا «الرياح» فقد وردت في سياق البشرى والخير، وحمل السحاب والتلقيح، وغير ذلك من وجوه الرحمة[4]. لكنّ ذلك لايوصل إلى تلك النتيجة الحاسمة من الحصر والتخصيص.

وكذلك يلاحظ الحريري أنّ الناس لايفرّقون بين النَّعم والأنعام، وقد فرّقت بينهما العرب فجعلت النعم اسما للإبل خاصّة، أو للماشية التي فيها الإبل، وقد تذكّر وتؤنث. وجعلت الأنعام اسما لأنواع المواشي من الإبل والبقر والغنم، حتى إنّ بعضهم أدخل فيها الظباء، وحمر الوحش تعلّقا بقوله تعالى[5]: «أحلت لكم بهيمة الأنعام»[6]. ويرد الخفاجي على الحريري، على عادته في عدم التسليم له، وينقل عن الراغب وابن برّي، مستندا إلى ماراَه ابن برّي من أنّ إلغاء الفرق إنما هو من التغليب، إذ غلّبوا النعم على غيرها فحينئذ لا فرق في الحقيقة بينهما[7]. وقد جاء في «اللسان» عن ابن الأعرابي: النعم الإبل خاصة، والأنعام الإبل والبقر والغنم، وعن غيره أنّ العرب إذا أفردت النعم لم يريدوا بها إلا الإبل، فإذا قالوا: الأنعام أرادوا بها الإبل والبقر والغنم. غير أنّ هناك مايؤيد ورود «نعم» للدلالة على الإبل والبقر والغنم، وقد جاء عن الأزهري في قوله تعالى: «فجزاء مثل ماقتل من

---

(١) انظر: يونس، آية: ٢٢.

(٢) انظر: ص، آية: ٣٦.

(٣) انظر: الشورى، آية: ٣٣.

(٤) انظر: الأعراف، آية: ١٥٤، الفرقان، آية: ٤٨، والنمل، آية: ٦٣، والروم، آية: ٤٦. وانظر أيضا: البقرة، آية: ١٦٤، والحجر، آية: ٢٢، والروم، آية: ٤٨، وفاطر، : ٩.

(٥) المائدة، الآية الأولى.

(٦) الحريري، درة الغواص، ص١٢٢-١٢٣.

(٧) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص٢٤٩.

النعم يحكم به ذوا عدل منكم»[1]. قال: دخل في النعم ههنا الإبل والبقر والغنم. كما أن الفراء ذهب إلى أنّ «الأنعام» في قوله تعالى: «وإنّ لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم ممّا في بطونه»[2]، هي بمعنى النعم[3].

ويلحق مايتّصل بالنوع أي بالتأنيث والتذكير بهذا الجانب من دلالة الأسماء بالنظر إلى البناء. وحديثنا هنا يقتصر على علامات التأنيث، ولاسيّما ماتعلّق بالتاء، وهي واحدة من علامات ثلاث تبيّنها اللغويون هي الألف المقصورة، والألف الممدودة، والتاء[4]. وهناك أيضا آثار لعلامة أخرى للتأنيث هي الكسرة، نحو «لكاع»، و«قطام»[5]. ويذهب المستشرق براجشتراسر إلى أن اللغة لم تستخدم التاء لتمييز الذكر والأنثى في الزمن القديم، بل فرقت بينهما بمادة الاسم نفسها، نحو الرجل، والمرأة[6]. والحق أنّ سعي أهل اللغة الدائم إلى أمن اللبس، والاقتصاد في أبنية اللغة، جعلا التاء فيما نقدّر العلامة الرئيسة للتأنيث في العربية. ولاشك في أنّ قياسيّة زيادة التاء في الجمّ الغفير من الأسماء والصفات، أسهمت في ذلك التطوّر باتجاه قاعدية التأنيث بالتاء. وبالنظر إلى هذا الاتجاه نستطيع أن نفسّر معظم الحالات التي تتّصل بالتأنيث من أمثلة اللحن التي وقفنا عليها.

أما حالات وقوع هذه العلامة، ومايتّصل بها من معان، فقد حظيت باهتمام النحاة واللغويين لما وجدوا فيها من اضطراب واختلاف. فالتاء وإن كانت علامة للتأنيث، جاءت في أسماء تخصّ المذكر العاقل، في العلمية نحو طلحة وحمزة، وللمبالغة نحو علاّمة ورحّالة. وتستعمل تاء التأنيث

(١) المائدة، آية: ٩٥.

(٢) النحل، آية: ٦٦.

(٣) انظر: اللسان، ١٢/ ٥٨٥.

(٤) انظر: الفراء، المذكر والمؤنث، ص ١-٢.

(٥) انظر: براجشتراسر، التطور النحوي، ص ١١٣-١١٥.

(٦) انظر: المصدر السابق، ص١١٤.

للتفريق بين المذكر والمؤنث، والقياس في هذا مستمرّ، نحو جالس، وجالسة. وللإفراد في أسماء موضوعة للجمع، نحو الشاء والبقر، فإذا أرادوا إفراد واحدة قالوا: شاة، وهي للذكر والأنثى. فالتاء هنا لم يرد بها التأنيث المحض. أما الصفات الخاصة بالإناث فقد استغنت عن التاء، لأنّه لاحظّ للذكور فيها. من ذلك قولهم امرأة حائض، وطالق، وحامل.

وهناك فروق أخرى تتّصل بمعاني الصيغة، كالفاعلية والمفعولية، ففي وزن «فعيل» نحو كريم وعظيم، وقتيل وخضيب، فرّقوا بين «فعيل» بمعنى فاعل وتأنيثه بالتاء قياسي، نحو كريم من جهة، و«فعيل» بمعنى مفعول والتاء منه مطروحة، نحو خضيب من جهة أخرى. وعلى ذلك قالوا: عنز رمي[1]. غير أن هذا الفرق لايطرد إلا إذا قصدوا الوصفية، نحو: امرأة قتيل، أما إذا أرادوا الاسمية فإثبات التاء وارد ومسموع، نحو مررت بقتيلة، وقتيلة بني فلان. كذلك فرقوا في وزن «فعول» المعدول عن «فاعل»، بين مايطرح منه التاء نحو صبور، وشكور من جهة، وماتثبت فيه، نحو حلوبة وركوبة، من جهة أخرى، لأنها معدولة عن صفة لمؤنث، أي شاة تُحلب، وتُركب. ومن الجائز حذف التاء منها في الصفات التي تخصّ الإناث حصراً، نحو حلوب، ورضوع قياسا على أنّها ممّااستغنى عن التاء لأنه لاحظ للذكور فيها[2].

وثمة أوزان أخرى ذكر سيبويه أنّ المذكر والمؤنث فيها سواء، وهي: «مفعال، ومفَعِيل، ومفعيل» وقد تأتي التاء في مفعال ومفعيل، أما في مفعَل فقد جاءت كثيراً[3]. وكذلك يغلب على وزني «فاعل» و«مفُعِل» مما لايوصف به مذكر، أن يكون بغير تاء، نحو امرأة مرضع ومطفل، وطالق وحامل. ومن الملاحظ أنّ هناك فرقا بين استعمال ماكان على هذين الوزنين دالا على الوصف، وما كان مقصودا به الحدوث. ففي الأول

---

(١) انظر: الفراء، المذكر والمؤنث، ص٣، وص ٢-١١.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٦، وابن قتيبة، أدب الكاتب، ص٢٨٧-٢٩٧.

(٣) انظر: سيبويه، الكتاب، ٣/ ٣٨٥، ٦٤٠، والكسائي، ماتلحن فيه العوام، ص ٣٣-٣٥.

يقال بغير تاء، نحو مرضع، وفي الثاني يقال بتاء، نحو مرضعة وطالقة إذ قصدوا الفعل لا الوصف[1].

وهناك أمر ذو دلالة، هو مانقل عن يونس بن حبيب من قول العرب: «فرسة» وذلك منهم إرادة توكيد التأنيث وذهاب الشك عن سامعه[2]. وقد ورد في «الخصائص» مايؤيد هذا الرأي، إذ جاء في «باب الاحتياط»: أنّ العرب إذا أرادت المعنى مكّنته، واحتاطت له، من ذلك الاحتياط في التأنيث، كقولهم فرسة وعجوزة. ومنه ناقة، لأنهم لو اكتفوا بخلاف مذكرها لها ـ وهو جمل ـ لغنوا بذلك[3]. وتدلّ بعض الأمثلة لتي وقفنا عليها في مصنفت اللحن على هذا النحو من الاحتياط.

من ذلك أنّ العامة «يقولون امرأة» «عروسة»، فيلحقون الهاء. قال محمد: والصواب: عروس[4]، هذا ماقاله الزبيدي، وقد تابعه فيه ابن مكي ذاكراً أنّ كلمة «عروس» تقال للرجل أيضا، وأنشد[5]:

أترضى بأنّا لم تجفّ دماؤنا وهذا عروساً باليمامة خالد

كذلك لاحظ ابن الامام صاحب «الجمانة في إزالة الرطانة» أنّ العامة يزيدون التاء في المؤنث فيقولون «عروسة»، والصواب إسقاطها. ويقال على ذلك «عروس» للمؤنث، كما يقال للمذكر «عريس»[6]. فالقول في إضافة التاء في عروسة موجّه إلى أمن اللبس، وما يتوهّم من حرج اجتماعي في إطلاق كلمة «عروس» على الذكر والأنثى. أما صيغة «عريس» فهي مولّدة وتدل على الرجل مادام في إعراسه[7].

---

(١) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص٢٩٤.

(٢) انظر: الفراء، المذكر والمؤنث، ص ٢٢، وابن الحنبلي، بحر العوام، ص ٩٨، وفيه أن العامة يزيدون «اليد» تاء.

(٣) انظر: ابن جني، الخصائص، ٣/ ١٠١ ـ ١٠٤.

(٤) الزبيدي، لحن العوام، ص ١٩٣.

(٥) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص١٠٣.

(٦) انظر: ابن الإمام، الجمانة، ص ٣٢.

(٧) انظر: البستاني، بطرس، محيط المحيط، ص ٥٨٩، والمعجم الوسيط، ٢/ ٥٩٢ ـ ٥٩٣، وقد عدّها «محدثة».

ومن ذلك أيضا مالاحظه ابن مكي من قول العامة «عجوزة»، والصواب-كما يرى-عجوز. وحكى عن بعض اللغويين: عجوزة للمؤنث، وعجوز للمذكر، غير أنه رأى أنّها لغة رديئة شاذة لايلتفت إليها كما قال ابن دريد[١]. وقد ردّ ابن هشام اللخمي على هذه التخطئة بقوله: «قد جاء عجوزة فلا معنى لإنكارها على العامة[٢]. ويستند ردّ ابن هشام إلى مذهبه في قبول ماجاء عن العرب مهما كانت درجة الاحتجاج به، ولذلك قصر خطأ العامة على مالم يرد عن العرب[٣]. أما ابن الحنبلي فقد احتجّ بما جاءفي «القاموس» من أنّ «عجوزة» لغيّة، فهي جائزة على أحد القولين[٤]. وفي «المذكر والمؤنث» للفرّاء أنّ يونس سمع العرب تقول: فرسة وعجوزة، وأنشد شعرا على ذلك. ومن الجدير بالذكر أنه عدّ هذا النحو من التأكيد الذي يقصده الناس لإذهاب الشك عن السامع. وفي «اللسان»: «العجوز والعجوزة من النساء: الشيخة الهرمة، الأخيرة قليلة..»[٥] وفي «القاموس»، و«التاج»: لاتقل عجوزة بالهاء، أو هي لغيّة رديئة قليلة[٦]. ومن الملاحظ أن كلمة «عجوز» من كلمات المشترك، وقد ذكر الفيروز آبادي لها سبعة وسبعين معنى، مرتبة على حروف المعجم. كذلك أضاف الزبيدي في «التاج» بضعة وعشرين معنى[٧].

وممّا عده ابن الحنبلي من صواب العوام قولهم: المرأة «زوجة» الرجل

---

(١) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ١٠٢.

(٢) ابن هشام، المدخل إلى تقويم اللسان، ص١٠٦.

(٣) انظر المصدر السابق، ص٧١.

(٤) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ٢١١، وكذا صوّبها ابن أبي السرور في القول ا المقتضب، ص٥٧.

(٥) اللسان، ٥/ ٣٧٢.

(٦) انظر: القاموس، ص٦٦٣، والتاج، ١٥/ ٢٠٣.

(٧) انظر: القاموس، ص٦٦٣، والتاج، ١٥/ ٢٠٢-٢٠٩.

بالتاء[1]. ويبدو أن بعض اللغويين يضعّف إضافة التاء في «زوجة»، فقد جاء في «أدب الكاتب» أنّ العرب لاتكاد تقول زوجته[2]. وجاء فيه أيضا، في باب ماجاء فيه لغتان استعمل الناس أضعفهما «أنهم يقولون هذه «زوجة» الرجل، والأجود «زوج» الرجل[3] كذلك ورد في «الخصائص» عن أبي حاتم أنّ الأصمعي كان ينكر «زوجة»، ويقول: إنما هي زوج، ويحتجّ بقول الله تعالى: «أمسك عليك زوجك»[4]، ولا يرى قول ذي الرمة: أذو زوجة في المصر أم ذو خصومة. . . حجة، لأنه أكل المالح والبقل، أي عاشر الحضر، وهم المعروفون بفساد اللسان[5]. ورأى الفراء في المذكر والمؤنث» أنّ إطلاق كلمة «زوج» على المرأة والرجل، هو مايذهب إليه أهل الحجاز، وعليه قوله تعالى: «أمسك عليك زوجك». أما «زوجة» بالتاء فمماّ يقوله أهل نجد، والأول أفصح عند العلماء[6]. وفي «اللسان» و«القاموس» و«التاج» ذكر لكلا الوجهين أي زوج وزوجة مع ما جاء حول ذلك من خلاف[7]. وهناك إشارة جديرة بالاهتمام هي ماذكره الفيومي في «المصباح المنير» من أنّ الفقهاء يقتصرون في الاستعمال على«زوجة»ـ وهو قول العرب ماعدا أهل الحجازـ للإيضاح وخوف لبس الذكر بالأنثى، إذ لو قيل تركة فيها «زوج» وابن لم يعلم أذكر هو أم أنثى[8]. فأمن اللبس هنا غدا ضرورة محتّمة، لما ينطوي عليه لبس الذكر بالأنثى من غموض يفضي إلى اضطراب في تطبيق الأحكام الشرعية.

---

(١) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ١٨٥.
(٢) انظر: أدب الكاتب، ص٢٩٦.
(٣) انظر: المصدر السابق، ص ٤٢٥.
(٤) الأحزاب، آية: ٣٧.
(٥) انظر: ابن جني، الخصائص، ٣/ ٢٩٥.
(٦) انظر: الفراء، المذكر والمؤنث، ص٢٦.
(٧) انظر اللسان، ٢/ ٢٩١-٢٩٣، والقاموس، ص ٢٤٦، والتاج، ٦/ ٢٠-٢١.
(٨) انظر: المصباح المنير، ١/ ٢٥٩.

ومن هذا النوع من إلحاق التاء تأكيدا لمعنى التأنيث، ما لاحظه ابن مكي من قول العامة للفتيّة من البقر: أرخة، والصواب: أرْخة[1] أما ابن هشام اللخمي فيرى أنّ الأمر مختلف فيه، لأن هناك من يفرّق بين «الأرخ» و«الأرخة» فالأرخ عندهم هو الثور، والأرخة هي البقرة، والعامة على هذا مصيبون[2]. وفي «اللسان» أنّ ابن السكّيت قال: الأرخ بقر الوحش، فجعله جنسا، فيكون الواحد على هذا القول أرخة، مثل بطّ، وبطة، وتكون «الأرخة» تقع على الذكر والأنثى[3].

ويقرب من هذا النحو ماذكره ابن مكي من قول العامة لواحد النبل: «نبلة»، وذلك عنده غير جائز، لأنه ليس للنبل واحد من لفظه، وإنّما واحدة: سهم وقدح، والنبال جمع النبل[4]. وقد ردّ ابن هشام عليه وعلى سابقه الزبيدي، بقوله: «قد حكى ابن جني أنّ واحد النبل نبلة، فلا معنى لإنكارها على العامة وإن قلّت[5]. وفي «اللسان»: النبل: السهام، لا واحد له من لفظه، فلا يقال: نبلة، وإنّما يقال سهم ونشّابة، قال أبو حنيفة: وقال بعضهم: واحدتها نبلة، والصحيح أنه لا واحد له إلا السهم[6]. ، وفي «القاموس»: «والنبل: السهام بلا واحد، أو نبلة، ج: أنبال ونبال، ونبلان[7]. ومن الجدير بالذكر أنّ محمّد العدناني تتبّع هذه المسألة، فرأى أنّ معاجم: التهذيب والصحاح والمختار واللسان والمصباح والتاج من المعاجم القديمة تخطّىء «نبلة» على الرغم من ورودها فيها ـ أو في معظمها ـ على أنّها

---

(١) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ١٠٣.
(٢) انظر: ابن هشام، المدخل إلى تقويم اللسان، ص ١١٩.
(٣) انظر: اللسان، ٣/ ٤، والتاج، ٧/ ٢٢٦.
(٤) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ١٩٣.
(٥) انظر: ابن هشام، المدخل إلى تقويم اللسان، ص ٣٦.
(٦) انظر: اللسان، ١١/ ٦٤٢.
(٧) القاموس، ص ١٣٦٩.

قول من أقوال كثيرة. غير أنّه لاحظ ورود «نبلة» في «القاموس» من غير إشارة إلى الخطأ، أي على أنّها قول جائز، كما لاحظ وجودها في بعض المعاجم الحديثة. وقد استند إلى ذلك داعيا إلى استعمال «نبلة» من غير تردّد، لإزالة ماتتّهم به العربية من شذوذ في بعض المواضع(١). والحقّ أن اتجاه الناس ههنا يدلّ على قياس، لأنّ اسم الجنس الجمعي هو ماتضمّن معنى الجمع دالاً على الجنس، وله مفرد مميّز عنه بالتاء أو ياء النسبة، نحو تفاح وتفاحة، ونخل ونخلة. . أما اسم الجمع فهو ماتضمّن معنى الجمع، غير أن لا واحد له من لفظه، وإنما واحدة من معناه، نحو جيش، وواحده جندي، ونساء، وواحدها امرأة(٢). فإنْ صحّ أنّ «النبل» من اسم الجمع، فلا يمتنع نقله إلى اسم الجنس الجمعي لشيوعه واطراده، هذ إن لم تكن كلمة «نبلة» مسموعة أصلا. فليس في هذا شذوذ، بل إلحاق بقاعدة مطّردة قياساً، في زيادة التاء للإفراد في نوع من الجمع الموضوع للجنس(٣).

وهناك من الصفات ماقصروه على واحد وهو يدلّ على المذكر والمؤنث، من ذلك ماذكره ابن مكي من «أنّهم يقولون لضدّ البكر من النساء خاصّة: ثيِّب. والثيّب يقع على الذكر وعلى الأنثى. يقال: امرأة ثيب، ورجل ثيّب، كما يقال امرأة بكر ورجل بكر(٤). ويبدو أنّ هذا التخصيص قاد إلى إلحاق التاء بكلمة «ثيِّب»، وهذا مالاحظه ابن كمال في التنبيه على غلط الجاهل والنبيه «من زيادة» هذه اللفظة هاء، ويقولون: ثيِّبة، وهو خطأ، لأنها وردت مجرّدة عن التاء، بلا خلاف بينهم»(٥). أما تخصيص دلالة «ثيّب» بالمؤنث، فقد ورد مايؤيده، ففي معظم المعاجم أنّ هناك من يمنع إطلاقها على

---

(١) انظر: العدناني، محمد، معجم الأغلاط، ص ٦٤٩.

(٢) انظر: الغلاييني، مصطفى، جامع الدروس العربية، ٢/ ٦٤ ـ ٦٥.

(٣) انظر: الفراء، المذكر والمؤنث، ص ٨ ـ ٩.

(٤) ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٢١٢.

(٥) ابن كمال، التنبيه على غلط الجاهل والنبيه، ص١٧.

الرجل، كما أنّ هناك من يجعل المذكر والمؤنث في ذلك سواء، وهو قول ينسب إلى الأصمعي. أما صاحب «العين» فقد نقل عنه قول: ولا يقال ذلك للرجل، إلا أن يقال ولد الثيين وولد البكرين، وهو نحو من التغليب[1].

وممّا أنّثوه، وهو مذكر ماجاء لدى ابن مكي أيضا من استعمالهم «الحصير» مؤنثا وهو مذكر، ليس هذا فحسب، بل ربما أدخلوا عليه هاء التأنيث، فقالوا: حصيرة، وذلك غلط، لايجوز فيه إلا التذكير. وفي الحديث قال: فقمت إلى حصير لنا قد اسودّ من طول مالبس فنضحته»[2] والحصير«فعيل» بمعنى مفعول» لأنه نسج بحصر بعض طاقته على بعض[3]. وقد سبق أن رأينا أنّ «فعيلا» بهذا المعنى تطرح منه التاء، إلا أن يُراد به الاسمية دون الوصفية فتلحق به من غير حرج. فقتيل مثلا تأتي مجرّدة من التاء إن وردت في نحو: امرأة قتيل، على حين أنّ التاء تلحق بها إن قصدنا الاسم، نحو مررت بقتيلة. واستنادا إلى هذه القاعدة يمكن النظر إلى استعمال العامّة على أنه قياس غير منكر. وعلى الرغم من هذا الاجتهاد، فالأمر الذي يجمع حالات كثيرة من هذا النحو هو اتجاه الناس إلى إضافة التاء للتأنيث، لِما وقر في ملكاتهم اللغويّة من ضرورة وجود التاء فيما دلّ على مؤنث من الأسماء والصفات جميعا. ومن الملاحظ أنّ هذا الاتجاه تجاوز دلالة علامات التأنيث الأخرى، بإضافة التاء إلى بعضها على الرغم من أنه مؤنث بعلامة أخرى كالألف المقصورة، أو الممدودة.

ومن ذلك قولهم: «قوسه قويّ» بتذكير القوس، إذ هي من المؤنث، لكنّها قد تذكّر. وتصغّر على قويسة على تقدير التأنيث، وعلى قويس على

---

(١) انظر: أدب الكاتب، ص٢٩٦، والمغرب، ١/ ١٢٦، والمختار، ص ٨٩، واللسان، ١/ ٢٤٨، والقاموس، ص٨٢، والتاج، ٢/ ١١٤-١١٥.

(٢) ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ١٧٥.

(٣) انظر: اللسان، ٤/ ١٩٦، والتاج، ١١/ ٣١.

تقدير التذكير(١) ومع مايستفاد من كلام ابن الحنبلي من اتجاه لدى بعض اللغويين إلى تخطئة ماذكره من تذكير القوس، فإنّ معظم المعاجم ذكرت التأنيث، ثم جوّزت التذكير، أو ذكرت التأنيث والتذكير على حدّ سواء(٢). ومن الجدير بالذكر أنّ ابن قتيبة - وهو يعدّ في المتشدّدين - ذكر «قوس» في «أسماء المؤنث» من غير أن يخطّئ تذكيرها(٣).

ومن ذلك أيضا ماذكره ابن الحنبلي من تأنيث العامة لكلمة «حمّام»، مع قول بعض النحاة: إنّ حمّامات من قبيل ماجمع مفرده، وهو مذكر، بالألف والتاء، نحو اصطبلات. وفي المغرب للمطرّزي: أنّ الجمع تذكّره وتؤنّثه، قال والجمع الحمامات(٤). «وكلام المطرزي في «المغرب»: والحمّام: تذكّره العرب وتؤنّثه والجمع الحمّامات والحَمّامي صاحبه»(٥). وفي «اللسان» عن ابن برّي أنّ «الحمّام» جاء مؤنثا، وأنشد على ذلك شعرا(٦). وفي «المصباح» للفيومي ترجيح التأنيث على التذكير، وفيه: والحمّام مثقّل معروف، والتأنيث أغلب، فيقال هي الحمّام وجمعها حمّامات على القياس، ويذكّر فيقال هو الحمام(٧). ويبدو أنّ القول بتذكير «الحمّام» عائد إلى سيبويه حين تحدّث عن جمعه بالألف والتاء وإن كان مذكّرا، لأنه لم يكسّر، فجعلوا ذلك عوضا عن التكسير(٨). وإلى هذا اتجه صاحب «القاموس» إذ اقتصر على التذكير ولم يذكر التأنيث(٩).

---

(١) ابن الحنبلي، بحر العوام، ص٢٠١.

(٢) انظر: المختار، ص٥٥٥، واللسان، ٦/ ١٨٥، والمصباح، ٢/ ٥١٩، والقاموس، ص ٧٣٢، والتاج، ١٦/ ٤٠٧.

(٣) انظر: أدب الكاتب، ص ٢٨٧، وكذلك فعل ابن فارس في المجمل، ٤/ ١٣٢، والمطرزي في المغرب، ٢/ ١٩٩. وانظر أيضا متابعة محمد العدناني لهذه المسألة في: معجم الأغلاط، ص ٥٦١-٥٦٢.

(٤) ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ٩٩.

(٥) المغرب، ١/ ٢٢٧.

(٦) انظر: اللسان، ١٢/ ١٥٤.

(٧) المصباح المنير، ١/ ١٥٢-١٥٣.

(٨) انظر: سيبويه، الكتاب، ٣/ ٦١٥.

(٩) انظر: القاموس، ص ١٤١٨.

وهناك أيضا مثال على تعميم إلحاق التاء بأسماء الإناث وصفاتهن، وإن كانت بها علامة أخرى من علامات التأنيث المعروفة. من ذلك أنّهم يقولون لفم المزادة العزلاء: عزلة، وليس كذلك لأنّها صفة - في الأصل - لأعزل، وقد شبّهت بالذنب الأعزل، وهو المائل في شقّ، وبها - العزالي - تشبّه مخارج الودق من السحاب، فيستعار لها، ومنه الحديث: فأرسلت السماء عزاليها[1]. ويبدو أنّ إلحاق التاء هنا جاء طلبا للخفّة والاقتصاد في الصيغة.

ومن هذا النحو أنّهم يقولون «عطشانة» مع أنّ وجود فعلى يستلزم انتفاء فعلانة[2]. وليس هذ الاتجاه إلى إلحاق التاء بـ«فعلان» من اختراع العامة، وإن شاع لديهم، بل هو ممّا ينسب إلى بني أسد. ونشير هنا إلى ماذكرناه في الفصل الأول حين تحدثنا عن المقياس الصوابي لدى المصنفين. فقد رأينا أن ابن هشام اللخمي قبِل كلَّ ماكان مرويا عن العرب مهما كانت درجة الاحتجاج به، فما نطقت به العرب مقبول ولا يلحَّن فيه العامة، إنّما تلحّن بما لم يتكلم به عربي[3]. ويقف ابن هشام نصّا عند لغة بني أسد في إلحاق التاء بفعلان، كقولهم سكرانة، ويستغرب من سابقَيْه الزبيدي وابن مكي أن يلحّنا العامة بها، وإن كانت لغة ضعيفة، فقد نطقوا بها - أي العامة - كما نطقت بعض قبائل العرب[4]. ويورد ابن الحنبلي كلاما من الأثر، عن بركة التي قالت - كما جاء في «الشفاء» - : قمت وأنا عطشانة.. كما يورد ماحكاه صاحب «العين» من قولهم: امرأة عطشانة، وقد استشهد به بعض المتأخرين[5]. والحقّ أن الاستشهاد برواية الخليل غدا موضع اختلاف واسع لدى اللغويين والمصنّفين اللاحقين، لأنه جمع ماجمع من اللغة قبل استقرار معيار الخطأ والصواب،

---

(١) انظر: الجواليقي، التكملة، ص٣٢، والبغدادي، الذيل، ص ١١٠، والخفاجي، شرح الدرة، ص ٢١٦ - ٢١٧. وانظر اللسان، ١١/ ٤٤٣.

(٢) انظر: بحر العوام، ص ٩٨.

(٣) انظر: ابن هشام، المدخل إلى تقويم اللسان، ص ٧١.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص ٦٢.

(٥) انظر: بحر العوام، ص ٩٨.

وتحديد قواعد الاحتجاج، وقد أشرنا في تضاعيف الفصل الأول إلى أنّ عمل الخليل كان وصفيا بجملته، ولم يتحكّم فيه المعيار الذي اشتدّ الخلاف حوله فيما بعد. وفي «اللسان» و«القاموس» و«التاج»: هو عطشان، وهي عَطِشة وعَطُشة وعطشى وعطشانة، وفي التاج: الأخيرة عن الليث[1]. أما «أساس البلاغة»، و«مختار الصحاح»، و«المصباح المنير» فقد اقتصرت على «عطشى» من غير أن تتعرّض لذكر «عطشانة» إثباتا أو إنكارا[2].

والخلاصة التي يمكن الانتهاء إليها فيما يتّصل بالنوع تذكيرا وتأنيثا أنّ العامة اتجهت إلى زيادة التاء للدلالة على المؤنث قياسا، وإن كان بعض ما أضيفت إليه مؤنثا بعلامة أخرى. وبناء على هذا يُفسّر تأنيثهم نحو «عزلاء» وهي مؤنثة بالألف الممدودة، بالتاء، كما يُفسّر ماذكرناه في موضعه من اتجاههم إلى إلحاق التاء بالأسماء المؤنثة من غير علامة توكيدا للتأنيث. كذلك يقال في تذكيرهم «قوس»، لأنهم لم يتصوّروا ـ على مايبدو ـ مؤنثا من غير علامة ولاسيّما التاء التي تعدّ أهمّ العلامات، لأنها أكثرها شيوعا وأدناها من القياس[3]. أما تأنيثهم «حمّام» على افتراض أنه من اختراعهم، فهو من قبيل النظر إلى صورة الجمع المؤنثة.

* * *

ب ـ ونخصّص في هذا القسم الحديث عن الصفات، وهي جزء من الأسماء، لكنّها تمتاز منها بأشياء كثيرة منها أنّ الصفة لاتدلّ على مسمّى بها، كما يدلّ الاسم، بل تدلّ على موصوف. وتتّصل هذه الدلالة بالحدث، على نحو يختلف عن الاسم في دلالته على الحدث وحده، كما في المصدر، كما يختلف عن دلالة الفعل عليه، لأنّ الحدث والزمن مقترنان هنا. وثمة فرق

---

(١) انظر: اللسان، ٦/٣١٨، والقاموس، ٧٧١، والتاج، ١٧/٢٦٧.

(٢) انظر: أساس البلاغة، ص٣٠٦، ومختار الصحاح، ص ٤٤٠، والمصباح المنير، ٢/٤١٦.

(٣) انظر: مطر، د. عبدالعزيز، لحن العامة، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٥، وقد عدّ هذا النحو من القياس الخاطىء.

يتّصل بالزمن، فالاسم مجرّد من الزمن، كما أنّ الفعل يدلّ على الزمن دلالة صرفية. أما الصفة فالزمن فيها ملحوظ ولاسيّما في السياق، ولذلك تصلح بعض الصيغ من الصفات للدلالة على أزمنة مختلفة، باختلاف السياق الذي ترد فيه. فالزمن فيها نوع من الزمن النحوي، لا الصرفي[1]. وهناك فروق أخرى تبيّنها تمّام حسّان تتعلق بالصورة الإعرابية، والصيغة، والجدول، والتضام، والإلصاق وغيرها. والصفة بهذا تمتاز من الأسماء - كما يقول حسّان - والأفعال وبقية أقسام الكلم، ويحقّ لها أن تكون قسماً قائماً بذاته[2]. والصفات التي تعدّ في هذا القسم هي صفة الفاعل والمفعول والمبالغة والصفة المشبّهة وصفة التفضيل. وسوف نقف عند ماورد من أمثلة تتّصل بهذه الصفات، ممّا له اتصال بالجوانب الدلالية دون غيرها من جوانب اللغة.

من ذلك أنّ الحريري توقّف عند دلالة صيغ المبالغة، على نحو يفهم منه أنّ مخالفة ماتمتاز به إحدى الصيغ من الأخرى، وإيقاعها في غير موقعها، يعدّ من الخطأ ولحن الناس. وهو يقول: «والأصل في مباني الأفاعيل ملاحظة حفظ المعاني التي تتميّز باختلاف وضع الأمثلة، فبني مثال من فعل الشيء مرّة على فاعِل، نحو قاتل وفاتك. وبني مثال من كرّر الفعل على فعّال، مثل قتّال وفتّاك. وبني مثال من بالغ في الفعل وكان قويّاً عليه على فَعُول، مثل صبور وشكور. وبني مثال من اعتاد الفعل على مِفعال مثل امرأة مذكار، إذا كان من عادتها أن تلد الذكور، ومئناث إذا كان من عادتها أن تلد الإناث، أو معقاب، إذا كان من عادتها أن تلد نوبة ذكرا ونوبة أنثى..»[3] وقد تعقّبه الخفاجي قائلا: «إن قيل إنّ ماذكره من التفرقة لاتعرفه النحاة، فإن «صبور وصبّار ومضراب وضرّاب» عندهم بمعنى. قلت: ماذكره هو المشهور، إلا أني رأيت في كتاب بغية الأمل في شرح الجمل لأبي بكر بن طلحة أنّ أمثلة المبالغة

---

(١) انظر: حسّان، د. تمام، اللغة العربية، معناها ومبناها، ص٩٨-١٠٣.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٠٣.

(٣) الحريري، درة الغواص، ص ٥٤، وانظ: العسكري، الفروق، ص١٥.

متفاوتة. ففعُول لمن كثر منه الفعل، وفعّال لمن صار له صناعة، ومِفعال لمن صار له كالآلة، وفَعيل لمن صار له كالطبيعة، وفعِل لمن صار له كالعادة. وقد تُعقّب بأنه لم يقله أحد من النحويين، وأنه تلفيق حمله عليه ماراه من كثرة فعّال في الصنائع كخيّاط، ومفعال في الآلة، وفعيل في أفعال الطبيعة كبخيل وكريم، وفعِل في العادات كصلف. . »[1].

والحقّ أنّ ماذكره الخفاجي عن ابن طلحة يصلح مخطّطا عاما للفروق الدلالية بين صيغة من صيغ المبالغة وأخرى، وعلى الرغم من أنّ الخفاجي يميل عادة إلى معيار الاستعمال، فإنّه نقل مايدل على عدم التسليم بهذه الفروق، لأنّ أحداً من النحاة لم ينصّ عليها، وهذا مما يستغرب منه. ويبدو أنّ معنى «المبالغة» هو الذي يجمع ماتعدّد من معاني هذه الصيغ، وعليه اقتصر سيبويه في كلامه[2]. أما فيما رواه عن الخليل ففيه زيادة، فقد «زعم الخليل أنّ فعولا، ومفعالا ومفعلا نحو قؤول ومقوال، إنّما يكون في تكثير الشيء وتشديده والمبالغة فيه[3] وذهب ابن فارس إلى أن هذا النوع إنّما هو من البناء الدالّ على الكثرة. ومنه فعول وفعّال، وكذلك مفعال وفيه زيادة هي العادة، نحو مذكار ومئناث[4].

ويلاحظ هنري فليش ماسبقت الإشارة إليه ممّا رواه الخفاجي عن ابن طلحة حول دلالة صيغة «فعّال»، وفي ذلك يقول: «وأكثر من ذلك أنّ صيغة (فعّال) ـ تلك التي لم تكن في لغة الشعر القديمة وفي لغة القرآن، سوى اسم فاعل للمبالغة ـ قد تحولت بتأثير الآرامية إلى التعبير عن أسماء الحرف، من ذلك: نجّار وبنّاء، وفخّار. وزادها القياس في هذه الوظيفة التعبيرية الجديدة

(١) الخفاجي، شرح الدرّة، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(٢) انظر: سيبويه، الكتاب، ١/ ١١٠، ١١٥، ١١٧.

(٣) المصدر السابق، ٣/ ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

(٤) انظر: ابن فارس، الصاحبي، ص ٢٢٤، والسيوطي، المزهر، ٢/ ٢٤٣، وفيه عن ابن خالويه: أنّ العرب تبني أسماء المبالغة على اثني عشر بناء، ولم يفرق بين وزن وآخر. أما العسكري فقد ذكر أنها تفيد المبالغة عامة، على حين يختصّ كلّ وزن بمعنى معيّن. انظر: الفروق، ص١٥.

خصوبة وسعة حتى نجدها أيضا مستعملة لقبا في مثل كلاّب (مربّي الكلاب)، وجمّال (حادي الجمال)، وفيّال (مروض الفيلة)[1]». أما صيغتا «فعيل»، «فعول» فهما - كما يشير فليش - تدلاّن على درجة عالية من الوصف المعين، أو على حدث يتكرّر حصوله، أو يحدث بقوة كبيرة، ولذا أطلقوا عليها أبنية المبالغة[2]. ويلاحظ فليش أيضا أنّ صيغة «فعول» احتفظت بقوة معيّنة في التعبير عن الصفة والحدث، على حين أنّ صيغة «فعيل» غدت صيغة بسيطة معتادة، ولذلك أهملها السيوطي إذ لم يعدّها ضمن أبنية المبالغة[3]. ولا يعنينا في هذا المجال أن يكون تطوّر دلالة «فعّال» متأثرا بالآرامية، أو صادرا عن طرق التطوّر الداخلي للعربية، بقدر ماتهمّنا ملاحظة ذلك التطوّر أساساً، وهو تطوّر شائع. أما تحوّل صيغة «فعيل» إلى صفة عادية تخلو من قوة المبالغة، فإنّه يُرد فيما نظنّ إلى اشتراكها في الدلالة على الصفة الثابتة في إطار الصفة المشبهة باسم الفعل. فدلالة «فعيل» في الصفة المشبهة - وهو واحد من أوزانها - على ثبات واتصاف يخلو عادة من المبالغة المتجدّدة أسهم في إفقاد صيغة المبالغة التي هي على الوزن نفسه كثيرا من دلالة الحدث المتكرّر والمبالغ فيه قوّة وتأثيرا. وسوف يتبيّن لنا أنّ من أسباب الاختلاف بين اللغويين - وفيهم أصحاب نزعة التشدّد من مصنّفي اللحن - والعامة، هو عدم استقرار دلالة تلك الأوزان التي أشرنا إليها آنفا، وسعي بعض اللغويين إلى جعل دلالة بعض الأوزان شاملة، وهي فيما نرى عامّة أو غالبة.

من ذلك أنّ الحريري خطّأ قول الناس لمن يكثر السؤال من الرجال «سائل» ومن النساء «سائلة»، لأنّ الصواب عنده هو: سأّل وسأّلة[4] لكنّ ابن برّي - كما نقل الخفاجي - لا يقرّ بهذا الفرق الذي قاد الحريري إلى تخطئة

---

(١) فليش، العربية الفصحى، ص ٧٩.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٩٥.

(٣) انظر: المصدر السابق، والمزهر، ٢/ ٢٤٣.

(٤) انظر: الحريري، درة الغواص، (توربيكه)، ص ٨٨.

الناس، لأنّ «إنكار إطلاق السائل على كثير السؤال ليس بصحيح، لأنّ باب فاعل كضارب وقاتل عامّ لكلّ من صدر منه الفعل قليلا كان أو كثيرا، فلا يمتنع أن يقع فاعل موقع فعّال المختصّ بالكثير لعمومه. ألا ترى أنّ قوله تعالى[1]: «في أموالهم حقّ معلوم للسائل والمحروم» لا يقتضي أن يكون السائل هنا من قلّ سؤاله. ومثله في صفات الخالق والخلاّق والرازق والرزّاق، والمراد بأحدهما مايراد بالآخر، يعني أنّ فاعلا لو اختصّ بالقليل لم يصحّ إطلاقه عليه تعالى في مثل قوله[2]: «الله خالق كلّ شيء». والكثرة في مثله باعتبار التعلّقات..»[3] ويبدو أنّ تحوّل اسم الفاعل «فاعل»، وما يصاغ من فوق الثلاثي إلى الدلالة على الصفة أو المبالغة أمر وارد وليس بمنكر. لانّ اسم الفاعل يدلّ على من قام بالفعل قليلا كان ذلك أم كثيرا. فقولنا «شاعر» و«سائل» و«كاتب» و«حاجب» و«عامل» يشير إلى الكثرة في الحدث والاتصاف به. ومن هذا النحو مارواه سيبويه عن أستاذه الخليل في قوله: «وسألته عن قولهم: موت مائت، وشغل شاغل، وشعر شاعر، فقال: إنما يريدون المبالغة والإجادة، وهو بمنزلة قولهم: همّ ناصب، وعيشة راضية في كل هذا.»[4]. ليس هذا فحسب بل يلاحظ تحول اسم الفاعل إلى الدلالة على الحرفة، على نحو مارأينا في «فعّال»، نحو زارع، آذن، عامل، كاتب، بائع.. ومبيِّض، ومنجِّد، ومهندس، ومدرِّس.

ومن ذلك أيضا أنّ ابن مكي ينكر على العامة قولهم للذي يطرّز: طرّاز، لأنّ الصواب كما يرى هو: مُطرِّز[5]. ويبدو أنّ تصحيح ابن مكي يتّجه إلى أن الصيغة الشائعة في كتب اللغة هي «طرّز» الرباعي واسم الفاعل

(١) المعارج، آية: ٢٤-٢٥.

(٢) الرعد، آية: ١٦.

(٣) الخفاجي، شرح الدرة، ص١٣٠-١٣١.

(٤) سيبويه، الكتاب، ٣/ ٣٨٥، وقد عدّ ابن خالويه «فاعلة» من أوزان المبالغة، كما جاء في المزهر، ٢/ ٢٤٣.

(٥) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص١٧٠.

منه «مطرِّز»، على حين أنّ الثلاثي «طرز» لايشير إلى معنى «التطريز»، بل إلى معان أخرى، كالتأنق في المطعم والملبس، وحسن الخلق، وهو مجاز[1]. ويمكن تفسير قول الناس «طراز» استنادا إلى شيوع دلالة «فعال» كما رأينا، في الحرف والصناعة.

وفي مجموعة من الأمثلة التي يتناولها ابن مكي ضمن باب «حروف تتقارب ألفاظها وتختلف معانيها نجد فروقا بين صفة من صفات المبالغة وأخرى. فهو يفرّق بين رجل مِطْعَم، و«رجل مِطْعام»، لأنّ «مِطعم» هو شديد الأكل، على حين أنّ «مِطعام» هو الذي يطعم الناس[2]. غير أنّ الزمخشري لايعتدّ بهذا الفرق، فالمطعم والمطعام: الأكول. أما مطعام، فهو الكثير الإطعام، في نحو قولنا: مطعام مطعان من قوم مطاعيم مطاعين، وهو الكثير الإطعام[3]. فدلالة الصفتين هي شدّة الأكل وكثرته، وهما مترادفتان في هذا، أما مطعام: مفعال، ففيه زيادة، لعلّها جاءت من الإتباع: مطعام مطعان، في سياق الفخر والمديح.

ويفرّق ابن مكي أيضا بين «هِجان»، و«هجين»، لأنّ الهجان صفة للمدح، على حين أنّ الهجين من صفات الذمّ. فالهجان الخالص النسب، أما الهجين فالذي ليست أمّه من العتاق[4]. وعلى الرغم من أنّ «الهجنة» تدلّ أصلا على تغير اللون باتجاه البياض، فإنّ الصفة التي على وزن «فعيل» غدت تشير إلى الذمّ على حين أنّ الصفة التي على وزن «فِعال» أصبحت من صفات المديح، وكلتا الصفتين تشتركان بالملمح الدلالي الأساسي وهو غلبة البياض. فقد «قالت العرب لأولادها من العجميات اللاتي يغلب على ألوانهنّ البياض: هُجن وهجناء، لغلبة البياض على ألوانهم وإشباههم أمهاتهم..

---

(١) نظر: التاج، ١٥/١٩٦.

(٢) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٣٢٤.

(٣) انظر: أساس البلاغة، ص ٢٨٠.

(٤) انظر: ابن مكي، ص ٣٣١.

والهِجان من الإبل البيضاء الخالصة اللون[1]». ويبدو أنّ هذا الفرق بين صفتي «فعيل» و«فعال» له مايماثله في اللغات السامية التي فرق بعضها بين صفة الذمّ، وصفةَ المدح. ولقد كدنا نظن ّأنّ الفرق الذي ذكره ابن مكي والذي أوردته المعاجم أيضا، إنّما هو من اجتهاد اللغويين لتحديد ملامح الدلالة، لولا أنّ ربحي كمال وقف في «التضاد» على صيغتين في السريانية تماثلان مارأينا، هما (هچينا) وتدلّ على الهجين، و(هُوچانا) وتدلّ على الأبيض الكريم، أما في العبرية فهناك صيغة واحدة هي (هَچون) وتدلّ على اللائق والمناسب والقيّم والمحتشم والفاضل[2].

ومن ذلك أنّ ابن مكي يفرق بين «النزيع» و«النزوع»، لأنّ النزيع: الغريب، والنزوع: الذي يحنّ إلى الشيء[3]. غير أنّ مافي «اللسان» يدلّ على ترادف: «نازع» و«نزوع» و«نزيع» في الحنين، و«نزيع» و«نازع» في البعد والغربة[4]. وفي «القاموس»: «النزيع: الغريب كالنازع، ج نُزّاع، ومَن أمه سبيّة، والبعيد، والمقطوف المجني، والبئر القريبة القعر، كالنّزوع[5]. ومن الممكن أن تكون صيغة«فعول» هنا تحتفظ بالدّلالة على الحدث المتجدد في الفاعلية على حين أنّ صيغة «فعيل» غدت صفة دالّة على الثبات. كما يمكن النظر إلى هذه الصيغ، للفاعل في «نازع» وللمبالغة في «فعيل» و«فعول» على أنّها متقاربة لاشتراكها في معنى الحنين والبعيد ومن ثمّ الغربة.

وفي باب خصّصه ابن مكي «لغلط أهل الطبّ» يلاحظ أنّهم يقولون إذا أرادوا تعظيم عالم بالطب: قال فلان المتطبِّب. يتوهّمون أنه أبلغ من طبيب

(١) اللسان، ١٣/ ٤٣١-٤٣٤.

(٢) انظر: كمال، د. ربحي، التضاد، ص ٦٧-٦٨، وانظر له: المعجم الحديث، عبري-عربي، ص ١١٢.

(٣) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٣٢٤.

(٤) انظر: اللسان، ٨/ ٣٥٠.

(٥) القاموس، ص ٩٨٩-٩٩٠.

وليس كذلك، لأن «المتفعل» هو الذي يُدخل نفسه في الشيء ليضاف إليه، ويصير من أهله، ألا ترى أنّك تقول: مافلان بشجاع، وإنّما هو متشجِّع، ولا هو جليد، وإنما هو متجلِّد. قال حاتم طيٍّء:

تحلّم عن الأدنين واستبق ودّهم ولن تستطيع الحلم حتّى تحلّما

وقال آخر: وقيس عيلان ومن تقيّسا[1]» ومن المحتمل أنّ ابتذال صيغة «فعيل»: طبيب في الاستعمال، دفع من أراد المبالغة إلى بناء اسم فاعل من فوق الثلاثي - مع مايلحظ فيه من قوّة التشديد في الوزن - للدلالة على زيادة في المعنى أما تحليل ابن مكي لدلالة «تفعّل» فهو منقول من «أدب الكاتب»، مع الشواهد والأمثلة[2]. وفي «اللسان» و«القاموس» و«التاج»: رجل طَبّ وطبيب: عالم بالطب، والمتطبِّب: متعاطي علم الطب[3]. وهناك مايؤيد ابن مكي حول دلالة «المتطبّب» ووزن «تفعّل» ففي النهاية: المتطبب: الذي يعاني علم الطب ولا يعرفه معرفة جيّدة. وأضاف الزبيدي: قلت لكونه من باب التفعّل، وهو للتكلف غالبا[4]. وعلى الرغم من هذا فإنّ ماذكره ابن مكي من دلالة «تفعّل» الصرفية، وما أشار إليه الزبيدي، ليس مسلّما به، لأنّ لهذا الوزن ثمانية معان، وقف عندها ابن عصفور (ت ٦٦٩هـ) في «الممتع»، وهي: المطاوعة والحرصُ على الإضافة وهو ماذكره ابن مكي، وفيه الشاهد نفسه لحاتم، وأخذُ جزء بعد جزء، والختل، والتوقّع، والطلب، والتكثير، والترك[5]. فليست الدلالة الصرفية هنا هي الفيصل، لأنّ لهذا الوزن من المعاني مايؤيّد قول الناس من أهل الطب، إذا نظرنا إلى مقصدهم في المبالغة، وهو من المعاني المدونة لتفعّل. كما يمكن أن ينظر إلى قاعدة شائعة

---

(١) ابن مكي، ص ٢٧٢-٢٧٣.

(٢) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤٦٦.

(٣) انظر: اللسان، ١/ ٥٥٣-٥٥٤، والقاموس، ص ١٣٩، والتاج، ٣/ ٢٦٢.

(٤) انظر: اللسان، ١/ ٥٥٤، والتاج، ٣/ ٢٦٢.

(٥) انظر: ابن عصفور، الممتع، ١/ ١٨٣-١٨٥.

تقول بأنّ زيادة المبنى تدلّ على زيادة في المعنى، ضمن ذلك السياق من كلام الناس، وهو على كلّ حال ضرب من الاستئناس.

ويلاحظ الحريري في «درّة الغواص» أنّ الناس يقولون لمن يكثر ثمنه «مثمن» فيوهمون فيه، لأنّ الثمن على قياس كلام العرب، هو الذي صار له ثمن، ولو قلّ، كما يقال: غصن مورق، إذا بدا فيه الورق، وشجر مُثمر، إذا أخرج الثمرة. والمراد به غير هذا المعنى. ووجه الكلام أن يقال فيه «ثمين»، كما يقال: لحيم، إذا كثر لحمه، وكبش شحيم، إذا كثر شحمه. . »(١) وتابعه في هذه الملاحظة ابن الجوزي في «تقويم اللسان»(٢)، والبغدادي في «ذيل الفصيح»(٣). والحقّ أنّ الاحتكام إلى دلالة اسم الفاعل ههنا لا يشهد للحريري ومن تابعه ـ فيما نظنّ ـ لأنّ دلالة اسم الفعل، كما مر بنا في موضع سابق من هذه الفقرة، لاتقتصر على التقليل دون التكثير، فاسم الفاعل يدلّ على اتصاف صاحبه بالحدث قليلا أم كثيراً. كذلك نرى أن النظر فيما تؤول إليه بعض الصيغ ـ أو الكلمات الواردة عليها ـ من ابتذال يفضي بها إلى البلى، أو الخروج من المستعمل إلى المهمل. ومن الممكن أن تكون وراء ذلك عوامل متعدّدة يتعلّق بعضها بالمعنى، كما يتّصل بعضها الآخر بالصوت والبناء.

ويقف ابن الجوزي عند مثال من «فعّال» الذي هو بناء للفاعل للمبالغة، هو قولهم «شمّام» لصغار البطيخ، فيجعلونه للمفعول أي بمعنى مشموم». وإنّما الشمّام للفاعل(٤). وفي «القاموس»: « . . . وكشدّاد بطيخ كحنظلة صغيرة، مخطّط بحمرة وخضرة وصفرة، فارسيته الدستنبويه، رائحته باردة طيّبة مليّنة جالبة للنوم، وأكله مليِّن للبطن(٥)». ومن الممكن هنا أن نلاحظ تحوّل اسم الفاعل من الوصف الى الاسمية الخالصة.

(١) الحريري، درة الغواص (توربيكه)، ص ٥٥.
(٢) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٠٨.
(٣) انظر: البغدادي، ذيل الفصيح، ص ١٠٤.
(٤) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٨٩.
(٥) القاموس، ص ١٤٥٥.

وهناك مثالان على استعمال المفعول للدلالة على الفاعل . من ذلك ماذكره ابن الجوزي والبغدادي من قول العامة للكثير الأشغال «مربوب» ، وذلك قلب للكلام ، والوجه أن يقال : «رابّ» فأما المربوب فهو المصلَح المربَّى . . »[1] . ويبدو أن إطلاق «الرابّ» على كثير الأشغال ، كما ذكر ابن الجوزي والبغدادي ليس معروفا ، إذ لا نجد له أثرا في المعاجم ، لأنّ دلالة «الرابّ» فيها تقتصر على زوج الأم فحسب . كذلك لم نجد مايصلح سندا لكلام العامة[2] .

ومن ذلك أيضا ماذكره ابن كمال حول دلالة «متروك» . فالعامة يستعملونه استعمالا شائعا مكان «التارك» ، فيقولون مثلا : (فلان متروك) ، إذا ترك العلم أو غيره . ولا يجوز أن يكون هذا مفعولا بمعنى الفاعل ، كقوله تعالى : «إنه كان وعده مأتيّا»[3] ، وكقوله تعالى : «حجابا مستورا»[4] ، لأنه لايجري فيه القياس ، بل هو مقصور على السماع[5] ويجتهد ابن كمال لاستخراج وجه مقبول لكلام العامة ، وإن كان بعيدا ـ كما يقول ـ وهو أنّهم نسبوا الترك إلى العلم تأدبا ، ثم شاع هذا الاستعمال ، حتى قيل لمن ترك شيئا من الصنعة «متروك» أيضا[6] .

ونقف أخيراً عند الفرق بين اسم المفعول «منهوم» ، والصفة المشبهة «نَهِم» . فالبغدادي في «ذيل الفصيح» يقول : المنهوم : المولع بالشيء ، وفي الحديث : منهومان لايشبعان . يقال نُهِم بالضم . وأما النهِم فهو المفرط في

---

(١) ابن الجوزي ، ص ١٣٢ ، والبغدادي ، ص ١٦ـ١٧ .

(٢) انظر : اللسان ، ١/ ٣٣٩ـ٤٠٩ ، والقاموس ، ص١١١ ـ١١٣ ، والتاج ، ٢/ ٤٥٩-٤٨١ .

(٣) مريم ، آية : ٦١ .

(٤) الإسراء ، آية : ٤٥ .

(٥) ابن كمال باشا ، التنبيه على غلط الجاهل والنبيه ، ص ١٦ .

(٦) انظر : المصدر السابق ، الموضع نفسه .

شهوة الطعام، وفعله نَهِم ينهَم كحذِر يحذر[1]. وأساس التفرقة هذه يمكن ردّه إلى الأصل الحسي وهو شهوة الطعام. ومنه جاء التطوّر اللاحق في جمع المال، وطلب العلم، كما جاءفي الحديث: منهومان لا يشبعان، منهوم بالمال ومنهوم بالعلم[2]. ومن هنا نرى أنّ معنى «الولع» بالشيء بدأ مرتبطا بالجانب الحسي «الطعام»، ثم انتقل إلى الجانب الذهني بعد سلسلة من التطور عبر المجاز. وفي «اللسان» و«القاموس» أنّ: «نَهِم ونهيم ومنهوم» تدلّ على الرغيب الذي يمتلىء بطنه، ولا تنتهي نفسه. أما «منهوم» بكذا فهو المولع به[3] ومن الممكن تفسير اختصاص «منهوم» بالدلالة على «الولع» في سياقات مجازية وذهنية، بالنظر إلى ورود هذه الصفة في أقوال ذات انتشار وتأثير كالحديث النبوي. وقد مرّت بنا في تضاعيف هذا الفصل مواضع مماثلة، استمدّ التخصيص أو الفرق وغيره من ورود الكلمة في القرآن الكريم، كالفقير والمسكين والريح والرياح والبشارة وغيرها. ولسنا نرى في هذا ونحوه تقييدا، إن خرج عنه الناس غدا تعبيرهم لحنا إنّما يقبل إن كانت الدلالة في الأعمّ أو الأغلب. ولا شكّ في أنّ أخذ مسألة «المستوى» اللغوي في الاعتبار يخرج كثيراً من أمثلة الاختلاف حول الدلالة وغيرها من اللحن لأنّ لكلّ مستوى من الكلام كالقرآن والحديث والشعر والأمثال والخطب والنثر والكلام الدارج في مصالح الحياة خصائص أسلوبية ولغوية من الضروري التوقّف عندها والإفادة منها.

* * *

(١) البغدادي، ذيل الفصيح، ص ١٠٦.

(٢) انظر: اللسان، ١٢/ ٥٩٣.

(٣) انظر: اللسان، ١٢/ ٥٩٣، والقاموس، ص ١٥٠٤.

٢ ـ الدلالة في أبنية الأفعال:

نتناول في هذا القسم مايتّصل بالدلالة ضمن أبنية الأفعال، وما يتعلّق بالزيادة ومعانيها في مجموعة واسعة من الأمثلة التي يرجع معظمها إلى ماكان على «فعل» و«أفعل»، لأنّ هذين الوزنين يمثّلان بابا من أبواب الصرف التي كثر الاختلاف حولها، وشاع خطأ الناس في استعمالها. ويلاحظ أحد الدارسين أنّ الخلط بين «فعل» و«أفعل» شاع منذ القرن الثالث الهجري(١). ولذلك بدأت معالجته في مصنّفات اللحن، على نحو مافعل ابن السكيت في «إصلاح المنطق»(٢)، وابن قتيبة في «أدب الكاتب»(٣)، وثعلب في «الفصيح»(٤). كذلك ظهرت كتب خاصة بـ«فعلت وأفعلت» للأصمعي، وأبي عبيد القاسم بن سلام، وأبي اسحاق الزجاج، والجواليقي. وقد سبقت الإشارة إلى أنّ حسين نصّار عدّ هذين الوزنين من أهمّ أسباب الخطأ الذي وقع فيه الناس(٥). وبالنظر إلى هذا نجد أنّ معظم ماجاء على هذين الوزنين من أمثلة في مصنّفات اللحن ورد في سياق التثقيف اللغوي لإبعاد الناس عن الوقوع في الخطأ. وسوف نتناول الأمثلة المستخرجة من مصنّفات اللحن، في مجموعات تضمّ مايتّصل بالأضداد والترادف والفروق.

آ ـ ففيما يختصّ بالأضداد نقف عند تفريق الكسائي في «ماتلحن فيه العوام» بين «وعد» و«أوعد» حين قال: «وتقول: قد وعدت فلانا خيرا، ووعدته شرا بغير ألف. قال الله تعالى(٦): «إن الله وعدكم وعد الحقّ ووعدتكم فأخلفتكم». فإذا لم تظهر الخير والشرّ، وأردت الوعيد قلت: قد

---

(١) انظر: مطر، د. عبد العزيز، لحن العامة، ص ١٩٤.

(٢) انظر: ابن السكيت، إصلاح المنطق، ص ٢٢٥ ـ ٢٨٠.

(٣) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤٣٣ ـ ٤٥٩.

(٤) انظر: ثعلب، الفصيح مع التلويح، ص ٤ ـ ٢٥.

(٥) انظر: نصّار، د. حسين، المعجم العربي، ١/ ١٠٠.

(٦) إبراهيم، آية: ٢٢.

أوعدته. قال كعب بن زهير بن أبي سلمى من قصيدة يمدح فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم:

أنبئت أنّ رسول الله أوعدني والعفو عند رسول الله مأمول[1]

ويتابع ابن قتيبة هذا النحو من التفريق، موضّحا أنّ «وعدته» يستعمل في الخير، إذا لم تذكر شيئا يتّصل بخير أو شرّ، على حين أنّ «أوعدته» يستعمل في الشرّ. وإذا جاؤوا بالباء قالوا «أوعدته بالشر» فأثبتوا الألف، قال الراجز: أوعدني بالسجن والأداهم[2]. ويؤيد الحريري اختصاص لفظة «الوعد» بالدلالة على الخير، إن لم يذكر معها شيء يتّصل بالخير أو الشر، على نحو ماتقول العرب في الشجر المورق: شجر واعد، تومىء إلى أنه وعد بالإثمار، وكقولهم: أنجز حرّ ماوعد. أما الوعيد والإيعاد فلا يستعملان إلا في الشرّ كقول الشاعر:[3]

وإني وإن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

غير أنّ الزّبيدي روى عن قطرب (ت٢٠٦هـ) في كتابه «فعلت وأفعلت» مايدلّ على ترادف الصيغتين جميعا في الخير والشر، يقول: «وعدت الرجل خيرا وأوعدته خيرا، ووعدته شرا وأوعدته شرا»[4] أما الزّجاج (ت٣١١هـ) فقد ذكر في «فعلت وأفعلت والمعنى مختلف» ما يؤيّد الكسائي وابن قتيبة فيما انتهيا إليه من فرق بين «فعل» و«أفعل» من الوعيد والإيعاد[5]. ويبدو أنّ القول بالتفرقة على نحو مارأينا هو الشائع أو المقدّم، لكنّه ليس القول الفصل، ففي «اللسان» و«القاموس» و«التاج» بعد أن رووا تلك التفرقة، عقّبوا بذكر الترادف، إن ذُكر الخير والشر، أي: وعدته خيرا

---

(١) الكسائي، ماتلحن فيه العوام، ص ٢٥.

(٢) انظر: أدب الكاتب، ص ٣٥١، والتلويح، ص ٢٤-٢٥.

(٣) انظر: الحريري، درة الغواص، ص ٨٦-٨٧.

(٤) الزبيدي، التاج، ٣٠٨/٩.

(٥) انظر: الزجاج، فعلت وأفعلت، ص ١٦٨.

وشرا، وأوعدته خيرا وشرا. أما إذا لم يذكرا ـ الخير والشرّ ـ فالقول على ماسبق، أي: وعد في الخير، وأوعد في الشرّ. وعن ابن الأعرابي: أوعدته خيرا: نادر(١).

ومن ذلك ماذكره ابن قتيبة من فرق على جهة الضدّ، بين «فرى» و«أفرى» وكلاهما يدلّ على القطع، لكنّ الأول يستعمل في الإصلاح، على حين أنّ الثاني يستعمل في الإفساد(٢). ويتابع ابن مكي هذه التفرقة نصّاً في «تثقيف اللسان»(٣). غير أنّ ابن السيد يحاول نقض ماذهب إليه ابن قتيبة، مع إقراره بأنّ ماذكره هو قول جمهور اللغويين، لأنه وجد «فرى» مستعملا في القطع على جهة الإفساد، ومنه قول الشاعر:

فرى نائبات الدهر بيني وبينها   وصرف الليالي مثل مافُري البرد

كذلك روي عن أبي عبيد أنه ذكر في «الغريب المصنف» أنّ «أفريت «شققت»، و«فريت» بمعنى واحد، و«فريت» أيضا: إذا كنت تقطع للإصلاح(٤). أما الزجاج فقد سوّى بينهما في «فعلت وأفعلت» إذ روي عن الأصمعي وأبي عبيدة أنّ «فريت» الشيء، و«أفريته» إذا قطعته(٥) وفي «الأضداد» لابن الأنباري: «أخبرنا أبو العباس قال: قال الكسائي: يقال: أفرى يفري إذا أفسد، أي قطع ليفسد. وفرى يفري إذا أصلح. وخولف الكسائيّ في هذا، فقيل: العرب تقول: فرى للفساد والإصلاح»(٦)، ثم أنشد مارواه ابن السيد: فرى نائبات الدهر.. وهناك مايدل على عكس التفرقة

---

(١) انظر: اللسان، ٣/ ٤٦٣ـ٤٦٤، والقاموس، ص ٤١٦، والتاج، ٩/ ٣٠٧، وانظر: كمال، د. ربحي، التضاد، ص ٩٦ـ٩٧.

(٢) انظر: أدب الكاتب، ص ٣٤٩.

(٣) انظر: تثقيف اللسان، ص ٣٣٤.

(٤) انظر: الاقتضاب، ص ١٨٤.

(٥) انظر: الزجاج، فعلت وأفعلت، ص ١٥٨ وكذا في ماجاء على فعلت وأفعلت بمعنى واحد للجواليقي، ص ٥٩.

(٦) ابن الأنباري، الأضداد، ص ١٦٠.

المنسوبة إلى الكسائي والتي اعتمدها ابن قتيبة. ففي «اللسان» عن ابن سيده: «قال: والمتقنون من أهل اللغة يقولون: فرى للإفساد، وأفرى للإصلاح، ومعناهما الشقّ. وقيل: أفراه: شقّه وأفسده وقطعه، فإذا أردت أنه قدّره وقطعه للإصلاح قلت: فراه فريا..»[1]. ويبدو أنّ هذه الأقوال المتناقضة دفعت صاحب «القاموس» إلى تجاوز الفرق، والقول بالترادف، وفيه: «فراه: يفريه: شقّة فاسدا أو صالحا، كفرّاه، وأفراه، والكذب اختلقه كافتراه. والمزادة خلقها وصنعها..»[2]. ثم ذكر وجها لأفرى وهو الإصلاح أو الأمر به[3].

ومن هذا الفرق القائم على الضدّ، ماذكره ابن قتيبة أيضا، من الفرق بين «قسط» و «أقسط»، فالأول يدلّ على الجور، أما الثاني فيدلّ على العدل[4]. وقد جاء هذا الفرق في «التلويح» للهروي[5].

وفي «الاقتضاب» لابن السيد زيادة، مع إقراره بأن ماذكر هو المشهور المستعمل الذي ورد به القرآن. فقد روى عن ابن السكيت في كتاب «الأضداد» عن أبي عبيدة: "قسط جار، وعدل، أما أقسط فعدل لاغير[6]. أما الزجاج فقد اقتصر على ماورد لدى ابن قتيبة[7]. وفي «الأضداد» لابن الأنباري: «وقسط حرف من الأضداد، يقال: قسط الرجل إذا عدل، وقسط إذا جار. والجور أغلب على «قسط». قال الله جلّ وعزّ:[8] «وأما القاسطون فكانوا لجهنّم حطبا»، أراد الجائرون.. ويقال: أقسط الرجل بالألف إذا عدل

---

(١) اللسان، ١٥/ ١٥٢-١٥٣.

(٢) القاموس، ص ١٧٠٣.

(٣) المصدر السابق، الموضع نفسه.

(٤) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٥٠.

(٥) انظر: الهروي، التلويح، ص ٢١.

(٦) انظر: ابن السيد، الاقتضاب، ص ١٨٤.

(٧) انظر: الزجاج، فعلت وأفعلت، ص ١٦١.

(٨) الجن، آية: ١٥.

لاغير، قال الله عزّ وجلّ[1]: «إن الله يحبّ المقسطين»[2]. وفي «اللسان» و«القاموس» و «التاج» مايؤيد كلام ابن الأنباري[3]. وهناك مايدلّ على أنّ «قسط» للجور أصلا، فقد جاء في «اللسان»: «أقسط يقسط فهو مقسط إذا عدل. وقسط يقسط فهو قاسط إذا جار، فكأنّ الهمزة في أقسط للسلب كما يقال: شكا إلي فأشكاه[4].

ومما يماثل هذ النوع من الفرق ماجاء لدى ابن قتيبة في «خفر» و«أخفر». فالأول يدلّ على الحفظ والأمن، على حين أن الثاني يدلّ على النقيض، أي غدر وخاس به ونقض عهده[5]. وقد تابعه في هذا ابن مكي في «تثقيف اللسان»[6]. كما ورد في «التلويح» ضمن معاني «خفر»[7]. وكذلك أيّد الزجاج هذه التفرقة في «فعلت وأفعلت»[8] أما في «اللسان» فقد ذكر الفرق، وفسر على النحو الذي مرّ بنا في «قسط». وفيه: «أخفرت الرجل إذ نقضت عهده وذمامه، والهمزة فيه للإزالة أي أزلت خفارته، كأشكيته إذا أزلت شكواه..»[9] وفي «القاموس» و«التاج»: خفره وبه وعليه: أجاره ومنعه وآمنه.. وخفر به: نقض عهده وغدره، وعن ابن دريد، كأخفره بالهمزة، أي أنّ «فعل» و «أفعل» فيه سواء كلاهما للنقض[10] وعلى هذا فخفر من الأضداد، أما أخفر فللنقض لاغير والهمزة فيه للسلب، بناء على أن الأصل: «خفر» يدلّ على الحفظ والأمن.

---

(١) المائدة، آية: ٤٢.

(٢) ابن الأنباري، الأضداد، ص٥٨.

(٣) انظر: اللسان، ٧/ ٣٧-٣٧٨، والقاموس، ص ٨٨١، والتاج، ٢٠/ ٢٧-٣٣.

(٤) اللسان، ٧/ ٣٧٧.

(٥) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٦٣.

(٦) انظر: ابن مكي، التثقيف ص ٣٤٤.

(٧) انظر: الهروي، التلويح، ص٢١.

(٨) انظر: الزجاج، فعلت وأفعلت، ص ١٤١.

(٩) اللسان، ٤/ ٢٥٣-٢٥٤.

(١٠) انظر: القاموس، ص ٤٩٤-٤٩٥، والتاج، ١١/ ٢٠٦.

ومن هذا النحو أيضا ماذكره ابن مكي من تقارب الألفاظ وتضادّ المعاني، في «فرح» و«أفرح». «ففرح» يدلّ على السرور والابتهاج، و«أفرح» يدلّ على الغمّ، وثقل الدّين[1]. أمّا الزجاج فقد سبق إلى التنبيه على هذا الاختلاف بين فعل وأفعل[2]. وفي «الأضداد» لابن الأنباري: «والمُفْرَح حرف من الأضداد، المفرح: المسرور، والمفرح، المُثْقَل بالدين..»[3] فأفرح إذن ضدّ. وفي «المفردات» و«أساس البلاغة» و«اللسان» و«القاموس» و«التاج» مايشير إلى ذلك، وفيها تفسير لمعنى الزيادة في «أفعل». فكأن الإفراح يستعمل في جلب الفرح، وفي إزالة الفرح، كما أنّ الإشكاء يستعمل في جلب الشكوى، وفي إزالتها. .[4] فالهمزة تكون للجلب تارة وللإزالة تارة أخرى. وعلى ذلك قولهم - كما روى الزمخشري -: أفرحتني الدنيا، ثم أفرحتني، أي سرّتني ثم غمّتني[5].

وممّا تداوله ابن قتيبة والهروي وابن مكي من أمثلة التضاد بين «فعل» و«أفعل» أنّ «ترب» يدلّ على الافتقار، على حين أنّ «أترب» يدلّ على الغنى، وكثرة العرض[6]. وفي «فعلت وأفعلت» للزجاج مايدلّ على ذلك أيضا[7]. أما ابن الأنباري فقد أبى أن يكون بين «ترب» و«أترب» تضاد، لأن ترب يخالف لفظ «أترب» فلا يكون ترب من الأضداد، لأنه لايقع إلا على معنى واحد وكذلك أترب. والعرب تقول: قد ترب: إذا ألصق بالتراب من شدّة الفقر، وأترب: إذا استغنى فهو مترب[8] ويبدو أنّ كلام ابن الأنباري لايصدق إلا

---

(١) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٣٣٣.

(٢) انظر: الزجاج، فعلت وأفعلت، ص١٥٩.

(٣) ابن الأنباري، الأضداد، ص ١٩٧.

(٤) المفردات، ص ٣٧٥.

(٥) أساس البلاغة، ص ٣٣٧.

(٦) انظر: أدب الكاتب، ص٣٤٩، ٤٦٣، والتلويح، ص٢٤، وتثقيف اللسان، ص٣٤٠.

(٧) انظر: فعلت وأفعلت، ص ١٣٣.

(٨) ابن الأنباري، الأضداد، ص ٣٨٠-٣٨١.

على «ترب»، إذا اختصّ هذا الفعل بالدلالة على الفقر، لأن الفقير يلزق بالتراب. أما «أترب» فقد جاء في المعاجم مايدلّ على أنه من الأضداد، ففي «اللسان» و«القاموس» و«التاج» أترب: استغنى وكثر ماله، فصار كالتراب، وهو الأعرف، وقيل: أترب: قلّ ماله. وكذلك «ترب» فيهما أي: الفقر والغنى[1] أما معنى الزيادة في «أترب»، فهو السلب، أو التشبيه، أي أن ماله مثل التراب كثرة. وبناء على هذا يكون «أترب» من الأضداد خلافا لابن الأنباري، أما «ترب» فهو - كما تبيّن - لايدلّ إلا على معنى الفقر.

ومن الأمثلة المستفادة من سياق ورودها في القرآن الكريم أنّ ابن قتيبة نقل عن أبي عبيدة أنّ «أمطر» يقال في كلّ شيء من العذاب نحو قوله تعالى: «فأمطر علينا حجارة من السماء»[2]. على حين أنّ «مطر» يقال في كلّ شيء من الرحمة والغيث[3]. غير أنّ ابن قتيبة ذكر في «فعلت وأفعلت باتفاق المعنى» أنه يقال: مطرنا وأمطرنا فلا فرق. كما أشار هنا إلى أنّ أبا عبيدة يفرّق بينهما[4]. ونجد الحريري في «درة الغواص» يتابع هذا الفرق الذي نسبه إلى بعض أهل التفسير الذين ذكروا «أنه لم يأت في القرآن لفظ الإمطار بكسر الهمزة مصدر أمطر، ولا لفظ الريح إلا في الشرّ. . »[5] أما الخفاجي شارح الدرّة فقد ردّ على الحريري بجملة من الأمور، منها أنّ «أمطر» جاء في الخير، في قوله تعالى: «هذا عارضٌ ممطرنا»[6]، لأنهم لم يريدوا به إلا الرحمة. ومنها أنّ «مطر» يستعمل عادة في المطر حقيقة، أما «أمطر» فعلى التشبيه بالمطر، ومنه:

---

(١) انظر: اللسان، ١/٢٢٨، والقاموس، ص ٧٨، والتاج، ٢/ ٦٤، وانظر: العدناني، معجم الأغلاط، ص٩٤.

(٢) الأنفال، آية: ٣٢.

(٣) انظر: أدب الكاتب، ص ٣٥٠.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٤٣٥ وكذا جاء في ماجاء على فعلت وأفعلت بمعنى واحد للجواليقي، ص ٦٩.

(٥) الحريري، درة الغوّاص (توربيكه)، ص ٧٩.

(٦) الأحقاف، آية: ٢٤.

أمطرت عليهم: أرسلته إرسال المطر، نحو «وأمطرنا عليهم حجارة»[1] أي أرسل شيئا على نحو المطر، وإن لم يكن إياه، حتّى لو أرسل الله من السماء أنواع الخيرات والأرزاق كالمنّ جاز أن يقال فيه: أمطرت السماء خيرات، أي أرسلتها إرسال المطر، فليس للشرّ خصوصية ههنا. ومنها أيضا أنّ الحريري ظنّ - كما يقول الخفاجي - أنّ الواقع اتفاقا مقصود في الوضع، فالفرق بين «مطر» و «أمطر» ليس من أصل الوضع لورود مايخالفه[2]. والحق أنّ كثيرا من دلالات الألفاظ الواردة في القرآن الكريم لاتتضح إذا أخذت منعزلة عن سياقها. فلا بدّ من إحصاء جميع السياقات التي وردت فيها هذه الكلمة أو تلك وتحليلها. ويكون هذا التحليل مستندا إلى أن القرآن الكريم سياق متكامل، إذْ يفسر بعضه بعضا، إضافة إلى استقراء ماورد في معاجم اللغة من معاني الألفاظ عامة. أمّا بالنسبة لمطر وأمطر ففي «أساس البلاغة»: «مطرتهم السماء وأمطرتهم، وسماء ماطرة وممطرة وممطار: مدرار. من المجاز: أمطر الله عليهم الحجارة...»[3]. وفي «اللسان» آراء متعدّدة بعضها يذهب إلى الترادف بين مطر وأمطر، على نحو مامرّ لدى الزمخشري، وبعضها الآخر يفرّق بينهما كما تقدم[4]. أما صاحب «القاموس» فقد اقتصر على ذكر التفرقة[5]. على حين فصل الزبيدي في «التاج» النظر في الفرق، ذاكرا معظم ماجاء في «اللسان» من أقوال مختلفة[6].

ب - وهناك جانب آخر يتّصل بالترادف بين «فعل» و «أفعل»، وقد ورد بعضه في سياق التثقيف اللغوي، إذ نصّ عليه أصحاب المصنفات، وورد

---

(١) الحجر، آية: ٧٤.

(٢) انظر: الخفاجي شرح الدرة، ص١٢٣.

(٣) أساس البلاغة، ص ٤٣٢.

(٤) انظر: اللسان، ٥/ ١٧٨-١٧٩.

(٥) انظر: القاموس، ص ٦١٣.

(٦) انظر: التاج، ١٤/ ١٣٢-١٣٣.

بعضه الآخر في سياق مالوحظ من كلام الناس الذين مالوا غالبا إلى إزالة الفروق، فاتجهوا إلى الترادف. وعلى الرغم من أنّ معظم المصنفين أقرّوا بوجو د أمثلة من ترادف صيغتي «فعل وأفعل»[1] فإننا نجد أبا هلال العسكري لايجيز هذا الترادف، إلا إذا كان ذلك من لهجتين أو لغتين لاختلاف الوضع. «أما في لغة واحدة فمحال أن يختلف اللفظان والمعنى واحد، كما ظنّ كثير من النحويين واللغويين[2]. » ويتفق هذا الرأي وما انتهى إليه العسكري من إنكار للترادف عامة، لأنّ فيه تكثيراً للّغة بما لافائدة منه[3]. والحقّ أن اعتبار النظرة السكونية إلى دلالات الألفاظ في أصولها يقود إلى مارآه العسكري. غير أنّ مايلحق بالدلالة من تغيّر نتيجة للاستعمال يؤدي إلى اختلاف بين دلالة الأصل، وسياق الاستعمال، ممّا يفضي إلى صور من تطوّر الدلالة بالترادف أو التعميم أو التخصيص، ونحو ذلك. ومن المحتمل أن يكون ماورد لدى اللغويين ومصنّفي لحن العامة من أمثلة الترادف مستندا بجملته إلى اللهجات، لأنّ معظم هؤلاء لايعترف بالاستعمال معيارا لتحديد المعنى إلا نادرا.

من ذلك ماذكره ابن قتيبة في باب «فعلت وأفعلت باتفاق المعنى واختلافهما في التعدي» من أنّ «ذهبت بالشيء و أذهبته» بمعنى واحد[4] وفي «التلويح» للهروي: «إذا مررت به معك»[5]. وعلى الرغم من هذا الترادف فإنّ هناك فروقا ذكرها أصحاب المعاجم، منها ماجاء في «الأساس» من أنّ «ذهب به» أي: مرّ به مع نفسه، على حين أنّ «أذهبه»: جعله ذاهبا[6]. ومنها

(١) من ذلك رسالة للجواليقي بعنوان «ماجاء على فعلت وأفعلت بمعنى واحد مؤلف على حروف المعجم».

(٢) العسكري، الفروق في اللغة، ص١٥، وانظر: المزهر، ١/ ٣٨٤.

(٣) انظر: الفروق في اللغة، ص١٤-١٥.

(٤) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤٤٤.

(٥) الهروي، التلويح، ص٢٦-٢٧.

(٦) انظر: الأساس، ص ١٤٦.

ماورد في «اللسان» و «التاج» من أنّ التعدية بالباء تلزم المصاحبة وبغيرها لاتلزم، فإذا قلت: ذهب به، فمعناه: صاحبه في الذهاب، وإذا قلت: أذهبه أو «ذهبه» فمعناه: صيّره ذاهبا وحده ولم يصاحبه(1). ومنه قول بعض أئمة اللغة والصرف كما جاء في «التاج»: «إن عُدي الذهاب بالباء فمعناه الإذهاب، و بعلى فمعناه النسيان، أو بعن فالترك، أو بإلى فالتوجّه. (2)

ومن هذا النحو ماعدّه ابن قتيبة أيضا من الترادف، في «جنّ عليه الليل وأجنّه الليل(3) وفي «اللسان»: ويقال: جنّه الليل، والاختيار جنّ عليه الليل وأجنّه الليل(4). أما في «القاموس» فقد ذكر المصنّف: جنّه الليل، وعليه، وأجنّه، بمعنى واحد(5). ويلاحظ محمد العدناني في هذا السياق من تفضيل صيغة على أخرى أن بعض اللغويين يخطّئون من يقول: أجنّه الليل بمعنى ستره لأنّ الصواب عندهم هو: جنّ عليه الليل. غير أنّه يرى أنّ الاستعمالين كليهما وردا في معظم المعاجم، فلا فرق، لأنّهما جائزان(6).

ومنه كذلك مارواه ابن قتيبة، وتابعه فيه صاحب «التلويح» من أنّ «نسأ الله في أجله، ونسأ الله أجله» هما بمعنى واحد أي: أخّر الأيام وزادها في أجله وهو غاية عمره(7). وفي «المفردات»: «نسأ الله في أجلك، ونسأ الله أجلك»(8). فاقتصر على الثلاثي مع الاختلاف في التعدّي. وفي «اللسان» و«القاموس» و«التاج»: فعل وأفعل بمعنى هنا، وهو اختيار الأصمعي. وعن ابن القطاع: نسأ الله أجله، وأنسأ في أجله، فعكسه(9).

(1) انظر: اللسان، ١/ ٣٩٣-٣٩٤، والتاج، ٢/ ٤٥٠.
(2) التاج، ٢/ ٤٥٠.
(3) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤٤٤-٤٤٥، والتلويح، ص٢٦.
(4) انظر: اللسان، ١٣/ ٩٢-٩٣.
(5) انظر: القاموس، ص ١٥٣٢.
(6) انظر: العدناني، معجم الأغلاط، ص ١٣١.
(7) انظر: أدب الكاتب، ص ٤٤٤، والتلويح، ص ٢٦.
(8) الأصفهاني، المفردات، ص ٤٩٢.
(9) انظر: اللسان، ١/ ١٦٦-١٧٠، والقاموس، ص ٦٨، والتاج، ١/ ٤٥٥.

ومن هذا أيضاأنّ دخلت به الدار، وأدخلته الدار بمعنى واحد، كما جاء لدى ابن قتيبة والهروي[1]. كذلك لم يفرّق «اللسان» و«القاموس» بينهما بشيء[2].

وهناك مجموعة من الأمثلة التي تتبّع ابنُ السيد فيها ابنَ قتيبة، لأنه رأى تناقض أقوال صاحب «أدب الكاتب» في المسألة الواحدة، لأنه يجيز الترادف تارة، وينكره أخرى. وهو ينقل عنه أنه فرّق بين «خفق» و «أخفق». فقد قال: «خفق الطائر إذا طار، وأخفق إذا ضرب بجناحيه ليطير[3] غير أن المفسّر ابن السيد يقول: قد قال في باب أفعلت وأفلت بمعنى واحد: خفق الطائر بجناحيه، وأخفق إذا طار فجعلهما سواء»[4] وتجدر الإشارة إلى أنّ الزجّاج جعلهما بمعنى واحد، هو التصفيق[5]. وعلى الرغم من ذلك فإنّ كثيرا من المصنّفين في اللغة يفرّقون بين «خفق» طار، و«أخفق»: ضرب بجناحه، طار، أم لم يطر، مع ورود مايجيز الترادف[6].

ومن هذا النحو مايكون من فرق بين الدلالة على الحسي، والدلالة على الذهني، على أحد الأقوال، ففي «أدب الكاتب»: أوعيت المتاع: جعلته في الوعاء، ووعيت العلم: حفظته[7]. لكنّ ابن السيد يرى أنّ المصنّف أجاز في موضع آخر: «وعيت العلم وأوعيته»[8]. أما الزجاج فقد اعتمد التفرقة بين «أوعى» الشيء: وضعه في الوعاء، و«وعى» العلم إذا

(١) أدب الكاتب، ص ٤٤٤، والتلويح، ص ٢٧.

(٢) انظر اللسان، ١١/ ٢٣٩-٢٤٣، والقاموس، ص ١٢٩٠.

(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٥٢.

(٤) ابن السيد، الاقتضاب، ص ١٨٤، وابن قتيبة، ص ٤٣٥.

(٥) انظر: الزجاج. فعلت وأفعلت، ص ١٤٠، وكذا في ماجاء على فعلت وأفعلت للجواليقي، ص ٣٧.

(٦) انظر: اللسان، ١٠/ ٨٠-٨٣، والقاموس، ص ١١٣٦، وانظر: العدناني، محمد، معجم الأغلاط، ص ١٩٦، وما أحال إليه من مصادر.

(٧) أدب الكاتب، ص٣٥٨، والتلويح، ص ٢١.

(٨) انظر: الاقتضاب، ص ١٨٧، وأدب الكاتب، ص ٤٣٧.

حفظه[1]. وفي «اللسان»: وعى وأوعى سواء في الحفظ والفهم، ومن «أوعى» جاء في حديث الإسراء: فأوعيت منهم إدريس.. وقد أوّله ابن الأثير بأنه - إن صحت الرواية - يكون مَعناه أدخلته في وعاء قلبي، يقال: أوعيت الشيء في الوعاء، إذا أدخلته فيه، ولو رُوِي - كما يقول - وعيت بمعنى حفظت لكان أبين وأظهر[2]. وعلى الرغم من أنّ ابن الأثير يرى أنّ هذه المعاني كلّها أخذت من «الوعاء» المحسوس على سبيل الاستعارة والتطوّر من الحسي إلى الذهني، فإنه يذهب ذلك المذهب الغريب في تفسير «أوعيت»، بما يدلّ على استغراب كلّ ماخالف تأويلات اللغويين ولو كان ذلك في الحديث النبوي. وفي حديث آخر: والجوف وما وعى، أي جمع من الطعام، والشراب[3]. وبناء على هذا أجاز أصحاب «اللسان» و«القاموس» و«التاج» التعبيرين كليهما: وعى العلم وأوعاه، ووعى الزاد ونحوه وأوعاه. ويلاحظ اقتصار بعض المعاجم على ذكر ماسبق من التفرقة، كما في «المفردات» و«الأساس» و«المختار» و«المصباح»[4].

ويلاحظ ابن السيد أيضا أنّ ابن قتيبة يفرّق بين «أخلد»: أقام، و«خلد»: بقي[5]، على الرغم من أنه ذكر في «فعلت وأفعلت باتفاق المعنى»: خلد إلى الأرض، وأخلد إذا ركن[6]. أما الزجاج فقد أجاز في «فعلت وأفعلت والمعنى واحد» القولين معا: خلد إلى الأرض وأخلد، أي

(١) انظر: الزجاج، فعلت وأفعلت، ص ١٦٨.

(٢) انظر: اللسان، ١٥/٣٩٦-٣٩٧.

(٣) نظر: اللسان، ١٥/٣٩٧.

(٤) انظر: المفردات، ص ٥٢٧، والأساس، ص ٥٠٤، والمختار، ص٧٢٩ والمصباح، ٢/٦٦٦، وانظر العدناني، معجم الأغلاط، ص ٧٢٧.

(٥) انظر: أدب الكاتب، ص ٣٥٨.

(٦) انظر: الاقتضاب، ص ١٨٧، وأدب الكاتب، ص ٤٣٤، وكذا في ماجاء على فعلت وأفعلت للجواليقي، ص٣٨.

مال إليها ولزمها. أما «أخلد» عنده فمختص بالدلالة على إبطاء الشيب[1] وفي «اللسان» و«القاموس» و«التاج» أقوال مختلفة حول ترادف: خلد وأخلد، والفرق بينهما. ويبدو أنّ: «خلد» يكثر في الدلالة على البقاء، والخلود أبدا، على حين أنّ «أخلد» هو الشائع في الإقامة، أي: أخلد إلى الأرض. وعلى الرغم من ذلك فهناك مايدلّ على ترادف: «خلد» و«أخلد» في الدلالة على الإقامة، والخلود إلى الأرض، كما أنّ «خلد» و «أخلد» مترادفان في الدلالة على إبطاء الشيب[2]. وفي «التاج»: «خلد بالمكان يخلد خلودا وكذا خلد إليه: إذا بقي وأقام، كأخلد وخلّد فيهما.. وسوّى الزجاج بين خلّد وأخلد.. وعن الكسائي: خلد وأخلد وخلّد إلى الأرض وهي قليلة[3].

ومما ذكره ابن قتيبة من الفرق بين «فعل وأفعل» مايتصل بالتعدية، ففي «باب مالايهمز والعوام تهمزه» تقول: مِط عنا تنحّ، وأَمط غيرك[4]. لكنّه ذكر في «باب فعلت وأفعلت باتفاق المعنى» عن أبي زيد: «مطت عنه وأمطت تنحّيت كذلك مطت غيري وأمطته فأجاز اللغتين جميعا[5]. ويلاحظ ابن السيد هذا الاضطراب في أقوال المصنّف، ويرى أنّ ماكان جائزا لا يدخل في لحن العامة، ولاسيما أن التفرقة قول يكاد الأصمعي ينفرد به[6]. وقد جاء في «اللسان» أنه: من قال بخلافه فهو باطل، عن الأصمعي[7]. وعلى الرغم من جزم الأصمعي بالفرق بين «ماط» و«أماط» فإنّ معظم

---

(١) انظر: الزجاج، فعلت وأفعلت، ص١٤٠.

(٢) انظر: المفردات، ص ١٥٤، والأساس، ص١١٨، واللسان، ٣/ ٦٤ـ١٦٥، والقاموس، ص ٣٥٧، والتاج، ٨/ ٦٣ـ٦٤.

(٣) انظر: التاج، ٨/ ٦٣ـ٦٤.

(٤) انظر أدب الكاتب، ص ٣٧٥.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص ٤٣٨، وفي ماجاء على فعلت وأفعلت بمعنى واحد للجواليقي، ص ٦٨: ماط الرجل عني الأذى وأماطه: نحّاه.

(٦) انظر: الاقتضاب، ص١٩٥.

(٧) انظر: اللسان، ٧/ ٤٠٩.

الأقوال الواردة في المعاجم لاتفرّق بينهما، ففي «التاج» عن الصحاح واللسان والقاموس ومصادرها أنّ: ماط: تنحّى ونحّى، وأماط أيضا فيهما، ولذلك تقول: مطت عنه وأمطت: إذا تنحّيت عنه. وكذلك: مطت غيري وأمطته أي نحّيته[1].

ومن هذا النحو من الفرق في التعدية، أنه يقال: زكنت الأمر، أي علمته، وأزكنت فلانا كذا، أي أعلمته[2]. لكن ابن قتيبة صاحب هذه التفرقة، يجيز في «باب فعلت وأفعلت باتفاق المعنى»: زكنت الأمر وأزكنته[3]. وهو عنده بمعنى العلم لابمعنى الظن، وهو قول الأصمعي. أما الزجاج فقد أجاز: «زكنت للرجل بخير أو شرّ، وأزكنت: ظننت[4] وكذلك جاء في «أساس البلاغة»: زكنت بك كذا وأزكنت[5]. وفي «اللسان»: زكن الخبر، وأزكنه: علمه، وأزكنه غيره، قال: ولا يقال منه رجل زكن، وقد أزكنته، وإن كانت العامة قد أولعت به، وإنّما يقال: أزكنته شيئا، أي أعلمته به. وعن ابن برّي: حكى الخليل: أزكنت بمعنى ظننت فأصبت. وأنكر ابن قتيبة: زكنت بمعنى ظننت. وعن اليزيدي: زكنت بفلان كذا وأزكنت أي ظننت[6] وجاء كذلك في «القاموس»: زكنه كفرح، وأزكنه علمه وفهمه وتفرّسه وظنّه، أو الزكن: ظن بمنزلة اليقين، وأزكنه: أعلمه وأفهمه[7].

وقال أيضا في هذا الباب: «هنأني الطعام ومرأني، فإذا أفردوا قالوا: أمرأني[8]، قال المفسّر: «قد حكى في باب» فعلت وأفعلت باتفاق المعنى»:

---

(١) انظر: التاج، ٢٠/١٢٥-١٢٦.

(٢) انظر: أدب الكاتب، ص ٣٧٣.

(٣) انظر: الاقتضاب، ص ١٩٤، وأدب الكاتب، ٤٤٣.

(٤) الزجاج، فعلت وأفعلت، ص ١٤٦.

(٥) انظر: الأساس، ص ١٩٣.

(٦) انظر: اللسان، ١٣/١٩٨.

(٧) انظر: القاموس، ص ١٥٥٣.

(٨) ابن قتية، أدب الكاتب، ص ٣٦٧.

مرأني الطعام وأمرأني[1] ولم يشترط هناك ما اشترطه ههنا. والحكم في هذا أن يقال: إنّ هذا الفعل إذا انفرد جازت فيه اللغتان، وإذا ذكر مع هنأ قيل: مرأ بغير ألف لاغير على الاتباع[2]. وفي «أساس البلاغة»: وهنأني الطعام ومرأني وأمرأني، واستمرأت الطعام[3]. وفي «اللسان» و «التاج» مايشير إلى الخلاف حول «أمرأني» و«مرأني»، على النحو الذي رأيناه لدى ابن قتيبة بنصّه. كذلك هناك مايدلّ على أنّ: مرأني الطعام وأمرأني، وارد، وجاء في الحديث: فإنه أهنأ وأمرأ، أي من الثلاثي: مرأ. وبعضهم لايجيز «مرأني» إلا على الاتباع، أي مع «هنأني»[4].

وفي باب قريب من هذا، وهو مايكون مهموزا بمعنى، وغير مهموز بمعنى آخر، جاء قول ابن قتيبة: ذروته في الريح، وذريته، وأذرته الدابة عن ظهرها: أي ألقته[5]. ويرى ابن السيد أنّ المصنّف أجاز في «فعلت وأفعلت باتفاق المعنى»: ذروت الحَبّ وأذريته[6]. و«ذرت الريح وأذرت»[7]. وأجاز الزجاج: ذرت الريح التراب وأذرته إذا رمته[8]. لكنه فرّق بين: ذروت الشيء أذروه، إذا قابلت به الريح، وأذريت الرجل، إذا ألقيته عن فرسه[9]. وهذا ماقصده ابن قتيبة من تخصيص «أذرى» بمعنى الإلقاء عن الدابة، على

---

(١) انظر: أدب الكاتب، ص٤٤٣، وكذا في ماجاء على فعلت وأفعلت بمعنى واحد للجواليقي، ص ٦٨.

(٢) انظر: الاقتضاب، ص ١٩٠.

(٣) انظر: أساس البلاغة، ص ٤٢٤.

(٤) انظر: اللسان، ١/ ١٥٤-١٥٥، والتاج، ١/ ٤٢٨.

(٥) انظر: أدب الكاتب، ص ٣٦٤.

(٦) انظر: الاقتضاب، ص ١٨٩، وأدب الكاتب، ص ٤٤٢.

(٧) انظر: أدب الكاتب، ص ٤٣٥.

(٨) انظر: الزجاج، فعلت وأفعلت، ص ١٤٣، وكذا في ماجاء على فعلت وأفعلت بمعنى واحد للجواليقي، ص ٤٠.

(٩) انظر: المصدر السابق.

أحد قوليه. وفي «اللسان» و«القاموس»: ذرت الريح الشيء، وأذرته، وذرّته: أطارته وأذهبته. وأنكر أبو الهيثم: أذرته الريح بمعنى طيّرته، وقال: وإنّما قيل: أذريت الشيء عن الشيء إذا ألقيته أو أسقطته وطرحته، قال: والقرآن وكلام العرب على هذا[1].

وهناك فرق على أحد القولين بين «جمع»، و«أجمع»، والفرق هنا بين المعنى الحسي الحقيقي في «جمع» الشيء المتفرّق، من جهة. و«أجمع» أمره، إذا عزم عليه، وهو من المجاز والدلالة على الذهني، من جهة أخرى. ويقول ابن السيد في ذلك: «وقال في هذا الباب: أجمع فلان أمره فهو مجمع إذا عزم عليه، قال الشاعر:

لها أمر حزم لايفرّق مجمع

وجمعت الشيء المتفرّق جمعاً[2]. قال المفسر: قد قال في باب فعلت وأفعلت باتفاق المعنى: أجمع القوم رأيهم وجمعوا رأيهم[3]، فأجاز اللغتين جميعا في العزيمة. وقد قالوا: نهب مُجمع أي مجموع، قال أبو ذؤيب:

وكأنها بالجزع بين ينابع ... وأولات ذي العرجاء نهب مجمع

فصحّ بهذا أنّ جمع وأجمع جائزان في كل شيء، إلا أن «جمع» في ضمّ المتفرّق أشهر، و«أجمع» في العزيمة على الشيء أشهر[4]. أما الزجاج فقد اقتصر على القول الأول وهو: جمع الرجال المال وغيره جمعا، وأجمع على الأمر، إذا عزم عليه[5]. وفي «المفردات»: وأجمعت كذا. أكثر مايقال

(١) انظر: اللسان، ١٤/ ٢٨٢-٢٨٣، والقاموس، ١٦٥٧.

(٢) انظر: أدب الكاتب، ص ٣٦١.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٤٣٧.

(٤) ابن السيد، الاقتضاب، ص١٨٧-١٨٨، وفي ماجاء على فعلت وأفعلت بمعنى واحد للجواليقي، ص ٣٣: جمعت الشيء وأجمعته.

(٥) انظر: الزجاج، فعلت وأفعلت، ص ١٣٦.

فيما يكون جمعا يُتوصل إليه بالفكرة[1]. وفي «اللسان»: جمع أمره، وأجمعه، وأجمع عليه: عزم عليه كأنه جمع نفسه له، والإجماع: الإعداد والعزيمة على الأمر. وأجمعت النهب: وهو إبل القوم التي أغار عليها اللصوص، فكانت متفرقة في مراعيها فجمعوها من كل ناحية. وجمعت القوم فهو مجموعون، وجمعت المال وجمّعته. ومثل هذا في «التاج» وبعضه في «القاموس»[2].

ج- ونقف عند مجموعة من الأمثلة التي يتّصف فيها سعي المصنّفين بالاعتداد بالفروق، ورفض الترادف الذي قد يلاحظ بين صيغتي «فعل وأفعل». فالكسائي في «ماتلحن فيه العوام» يفرق بين «قبس» و«أقبس»: «فتقول: أقبسته العلم بالألف، وقبسته النار بلا ألف»[3] وفي «أدب الكاتب»: «أنّ الكسائي قال: أقبسته نارا وعلما سواء، قال وقبسته أيضا فيهما جميعا»[4]. وفي «اللسان» و«التاج» ورد قول الكسائي الذي أشار إليه ابن قتيبة، والذي يسوّى فيه بين «قبس» و«أقبس» في كلا المعنيين: الحسي والذهني[5]. وفي «التلويح»: أقبست الرجل علما، وقبسته نارا[6]. أما الزجاج فقد ذكر في «فعلت وأفعلت والمعنى واحد»: وقبست الرجل وأقبسته[7]. ولم يذكر العلم ولا النار. وفي «أساس البلاغة»: وقبسته نارا وأقبسته، ومن المجاز: قبسه علما وخبرا وأقبسته، وقيل: أقبسته لاغير[8].

---

(١) انظر: الأصفهاني، المفردات، ص٩٧.

(٢) انظر: اللسان، ٨/ ٥٣-٦٠، والتاج، ٢٠/ ٤٥١-٤٧٠، وانظر: القاموس، ص٩١٧-٩١٨.

(٣) الكسائي، ماتلحن فيه العوام، ص ٤٤.

(٤) أدب الكاتب، ص٣٦٠.

(٥) انظر: اللسان، ٦/ ١٦٧، والتاج، ١٦/ ٣٥٢.

(٦) انظر: التلويح، ص ٢١.

(٧) انظر: فعلت وأفعلت، ص١٦٠، وفي ما جاء على فعلت وأفعلت بمعنى واحد للجواليقي، ص٦١: «قبست الرجل علما وأقبسته».

(٨) انظر: أساس البلاغة، ص ٣٥٢.

وفي «المفـردات» : القـبس : المتناول من الشـعلـة ، والقبس والاقـتبـاس طلب ذلك ، ثم يستعار لطلب العلم والهداية ، وأقبسته نارا أو علما أعطيته(١) .

وفي «شـفـاء الغليل» للخـفـاجي ذكـر للقـول الشـائع في التـفرقـة ، على نحو مارأينا لدى الكسائي أولا ، ثم تعقيب بأنه قيل : اللغتان فيهما معا(٢) .

ويذكر ابن قتيبة في «باب مايهمز من الأسماء والأفعال والعوام تبدل الهمـزة فيه أو تسقطها «أنه يقال : «أجبرته على الأمر فـهو مجبر ، ولا يقال جبرت إلا للعظم ، وجبرته من فقره»(٣) . ومثله في «التلويح»(٤) غيـر أنّ ابن السيد لايسلّم بهذا الفرق ، لأنّه قد حكى أبواسحاق الزجاج وغيره : جبرت الرجل على الأمر وأجبرته : إذا أكرهته عليه ، ومنه قيل للفرقة التي تقول بالاجبار : جَبَرية وجَبّرية لا تكون إلا من جبر»(٥) وذكر «جبر» في معنى القهر والإكراه كثير لدى أصحاب المعاجم ، من ذلك ماجاء في «المفـردات» ، و«المغرب» ، و«اللسان» ، و«القاموس»(٦) . وفي «التاج» : جبره على الأمر كأجبره ، الأخيرة أعلى وعليها اقتصر الجوهري وحكاهما غيره ، وعن اللحياني : جبره لغة تميم وحدها ، وعامة العرب يقولون : أجبره . أما الأزهري فقد ردّ ذلك لأن : جبره لغة معروفة ، وكان الشافعي يقول : جبر السلطان ، وهو حجازي فصيح ، فهما لغتان جيدتان : جبرته وأجبرته . .(٧) .

ومن هذا النحو من اعتبار الفروق بين «فعل» و«أفعل» ماذكره ابن قتيبة

---

(١) انظر : المفردات ، ص ٣٩٠ .

(٢) انظر : الخفاجي ، شفاء الغليل ، ص٢١ .

(٣) أدب الكاتب ، ص ٣٧١ ، وانظر ص ٣٦١ ، ٤٦٣ .

(٤) انظر : الهروي ، التلويح ، ص ٢٣ .

(٥) ابن السيد ، الاقتضاب ، ص١٨ ، وانظر ، ص١٩٢ ، والزجاج فعلت وأفعلت ، ص١٣٥ ، والجواليقي ، ماجاء عل فعلت وأفعلت ص ٣٢ .

(٦) انظر : المفردات ، ص٨٦ ، والمغرب ، ١/ ١٢٩ ، واللسان ، ٤/ ١١٣ ، والقاموس ، ٤٦٠ .

(٧) انظر : التاج ، ١٠/ ٣٥٠-٣٥١ .

من فرق بين «مددت» و«أمددت»، فتقول: أمددته بالمال والرجال، ومددت دواتي بالمداد، قال الله تعالى: «والبحر يمدّه من بعده سبعة أبحر»(1)، وهو من المداد، لا من الإمداد(2). ويعلّق ابن السيد على هذه التفرقة بأنّ المصنف أجاز في موضع آخر من كتابه: مددت دواتي وأمددتها(3). لكن ابن قتيبة يؤكّد أنّ «أمددته بالرجال» لاغير، أي لا يجوز فيه «فعل»(4). ويظهر ههنا أنّ الخلاف يدور حول إجازة «مدّه بالرجال»، وهو ممّا لم تنصّ عليه معظم المعاجم، ويلاحظ أنّ المعاجم التالية ذكرت أنه يقال: أمددته بالرجال ونحوه لاغير، وهي: «المفردات» و«الأساس» و«المختار» و«القاموس»(5). ويستفاد ممّا جاء في «المصباح» و«التاج» أن: مدّه، وأمده، كلاهما في الإمداد والإعطاء والإغاثة(6). ويلاحظ أنّ دلالة «مدّ» غدت عامة في كلّ شيء دخل في مثله فكثّره، وعلى هذا فسّروا الآية التي استشهد بها ابن قتيبة على أنّها من المداد لا من الإمداد: «والبحر يمدّه من بعده سبعة أبحر» فقالوا: أي يزيد فيه ماء من خلفه تجرّه إليه وتكثره(7). أما «مددت» الدواة و«أمددتها» فقد أجازهما كل من «المجمل» و«الأساس» و«المختار»، و«المصباح» و«اللسان» و«التاج»(8).

ويقول ابن قتيبة أيضا مفرّقا بين «وقف» و«أوقف»: «فيقال لكلّ ماحبسته بيدك مثل الدابة وغيره: وقفته بغير ألف، وما حبسته بغير يدك:

---

(1) لقمان، آية: ٢٧.

(2) انظر: أدب الكاتب، ص ٣٦٠.

(3) انظر: أدب الكاتب، ص ٤٣٤، والاقتضاب ١٨٧.

(4) انظر: أدب الكاتب، ص ٤٣٤.

(5) انظر: المفردات، ص ٤٦٤-٤٦٥، والأساس، ص ٤٢٣، والمختار، ص ٦٩، والقاموس، ٤٠٦-٤٠٧.

(6) انظر: المصباح، ٢/ ٥٦٦، والتاج، ٩/ ١٦١.

(7) انظر: اللسان، ٣/ ٣٩٧، والتاج ٩/ ١٥٨.

(8) انظر: المجمل، ٤/ ٢٩٢، والأساس ٤٢٣، والمختار ٦١٩، والمصباح، ٢/ ٥٦٦، واللسان ٣/ ٣٩٨، والتاج، ٩/ ١٦٣.

أوقفته. يقال: أوقفته على الأمر، وبعضهم يقول: وقفته بغير ألف في كلّ شيء(1). لكنّ ابن السيد يلاحظ أنّ المصنّف أنكر قول العامة: أوقفته على ذنبه، وهو ما أجازه هنا(2). ويستشهد ابن السيد على ترادف: وقف وأوقف بما جاء لدى الزجّاج في كتاب «فعلت وأفعلت» من إجازة قولهم: وقفت الدابة وأوقفته بالألف رديّة جداً(3). لكن الزجاج ذكر في باب «ماتكلّم فيه بفعلت دون أفعلت وما اختير فيه فعلت على أفعلت أن: «وقفت الدابة والضيعة بغير ألف»(4) ويبدو من خلال ماذكر في المعاجم أنّ «وقف» الأرض والدابة، و «أوقفها» ـ لغة تميم ـ كلاهما مسموع(5). وقد أنكر الأصمعي هذه اللغة، لأنّ وجه الكلام عنده هو: وقف. وجاء في «المصباح» فرق آخر، وهو عكس ماجاء لدى ابن قتيبة: «فقد حكى بعضهم مايمسك باليد يقال فيه «أوقفته» بالألف وما لايمسك باليد يقال «وقفته» بغير ألف. والفصيح «وقفت» بغير ألف في جميع الباب، إلا في قولك «ماأوقفك» ههنا وأنت تريد أيّ شأن حملك على الوقوف(6)». وجاء في «اللسان»: وقيل وقف وأوقف سواء. قال الجوهري: ليس في الكلام أوقفت إلا حرف واحد: أوقفت عن الأمر الذي كنت فيه أي أقلعت(7).

وقال في هذا الصدد: «أسجد» الرجل: طأطأ رأسه وانحنى، و«سجد» وضع جبهته على الأرض(8). لكنّ ابن السيد لا يقرّ له بهذا الفرق، لأنه قد جاء خلافا لابن قتيبة «سجد» بمعنى انحنى، ويدلّ على ذلك قوله

---

(1) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٦٢.

(2) انظر: ابن السيد، الاقتضاب، ص ١٨، ١٩٤، وأدب الكاتب، ص ٣٧٤.

(3) انظر: الزجاج، فعلت وأفعلت، ص١٦٧، وفي ماجاء على فعلت وأفعلت بمعنى واحد للجواليقي، ص ٧٣: وقف الدابة وأوقفتها.

(4) انظر: الزجاج، فعلت وأفعلت، ص ١٨٧.

(5) انظر: اللسان، ٩/ ٣٥٩ـ ٣٦٠، والمغرب ٢/ ٣٦٦، والقاموس، ص ١١١٢.

(6) الفيومي، المصباح المنير، ٢/ ٦٩.

(7) انظر: اللسان، ٩/ ٣٥٩ـ ٣٦٠.

(8) انظر: أدب الكاتب، ص ٣٥٤.

تعالى: «وادخلوا الباب سجّدا»(١) ولم يؤمروا بالدخول على جباههم، وإنما أمروا بالانحناء. ويدلّ عليه أيضا ماروُي عن أبي عمرو الشيباني من أنّ «الساجد» في لغة طيِّء: المنتصب، وفي لغة سائر العرب: المنحني. ومنه سجود النصارى، وهو إيماء وانحناء. وقد قيل في قوله تعالى: «وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم(٢): إنّه إنّما كان إيماء على جهة التحيّة، لاسجودا على الجباه(٣). أما الزجاج فقد ذكر أنّ: «سجد الرجل من السجود، وأسجد إسجادا إذا طأطأ رأسه وانقاد. (٤)». وفي «الأضداد» لابن الأنباري أنّ الساجد من الأضداد-كما سبق عن أبي عمرو-والسجود: الخشوع والخضوع والتذلّل، ومنه سجود الشمس والقمر وسجود النجم والشجر، وهو على جهة الميل والانحناء(٥). ويبدو أنّ ملاحظة مايكون في الصلاة من سجود يوجب وضع الجبهة على الأرض وملامسة الأنف علامة على الخضوع لله، جعل ابن قتيبة وبعض اللغويين يذهبون ذلك المذهب في تفسير «سجد» بهذا المعنى المخصوص في شعيرة من شعائر الدين. ومن الملاحظ أنّ الاعتماد على هذا المعنى أوقع الخلاف بين طوائف من علماء اللغة والتفسير حول دلالة السجود في آيات متعدّدة، ذكر فيها سجود الإنسان للإنسان، وسجود الملائكة، وسجود الشمس والقمر والنجم والشجر. وحسما لهذا الخلاف ذهب بعضهم إلى أنه «علينا التسليم لله والإيمان بما أنزل من غير تطلّب كيفية ذلك السجود وفقهه، لأنّ الله عز وجلّ لم يفقهناه(٦)» وعلى الرغم ممّا جاء لدى ابن قتيبة فقد فرّق اللغويون كما جاء في «اللسان» و «التاج» بين الدلالة اللغوية في «سجد» و«أسجد» وكلاهما يدلّ على خفض الرأس والميل

(١) البقرة، آية: ٥٨.

(٢) البقرة، آية: ٣٤.

(٣) انظر: الاقتضاب، ص ١٨٥-١٨٦.

(٤) انظر: الزجاج، فعلت وأفعلت، ص ١٤٩.

(٥) انظر: الأضداد، ص ٢٩٤-٢٩٧

(٦) اللسان، ٣/ ٢٠٦، والمفردات، ص٢٢٣-٢٢٤

والانحناء، و «سجود الصلاة» الذي يمثّل الدلالة الاصطلاحية في شعيرة الصلاة، وهو وضع الجبهة على الأرض[1].

ومن هذا النحو من الفروق التي اعتدّ بها ابن قتيبة بين «فعل» و «أفعل» أنّ «جزت الموضع»: سرت فيه - في رواية ابن السيد صرت فيه - و «أجزته»: قطعته وخلّفته[2]. فجاز هنا لا يدلّ على مجاوزة الموضع، بل على السير فيه أو بلوغه. أما ابن السيد فلا يرى هذا الفرق، لأنّ: جاز الموضع، وأجازه، وجاوزه، وتجاوزه، كل ذلك بمعنى قطعه وخلّفه، وهو المعروف، ومنه قولهم: جاز الرجل حدّه، وجاز قدره، وعليه قول طرفة:

جازت البيد إلى أرحلنا ... آخر الليل بيعفور خدر

كذلك قال الزجاج: جاز الرجل الوادي وأجازه: قطعه ونفذه. أما مارواه ابن قتيبة من فرق فهو عن الأصمعي، وليس بصحيح[3]. وفي «أساس البلاغة»: جزتُ المكان وأجزته وجاوزته وتجاوزته[4]. . وفي «اللسان»: جزتُ الطريق، وجاز الموضعَ، وجاوزه، وأجازه غيره وجازه: سار فيه، وسلكه، وأجازه: خلفه وقطعه، وأجازه: أنفذه[5]. ومثل هذا في «التاج»، وهو قريب ممّا ذهب إليه ابن قتيبة، لأنه لم يرد ههنا نصّ على أنّ: جازه أي قطعه وخلّفه. وعلى الرغم من أنّ صاحب القاموس ذكر أنّ: جاز الموضع جوزا وجاز به وجاوزه: سار فيه وخلّفه، وأجاز غيره وجاوزه[6]، فإنّ الزبيدي شارح القاموس أغفل عبارة القاموس: «وخلّفه» عند جاز وجاوز،

---

(1) انظر: اللسان، ٣/ ٢٠٤-٢٠٦، والتاج، ٨/ ١٧٢-١٧٦.

(2) انظر: أدب الكاتب، ص ٣٥٣.

(3) انظر: الاقتضاب، ص١٨٥، والزجاج: فعلت وأفعلت، ص ١٣٥، وفي ماجاء على فعلت وأفعلت بمعنى واحد للجواليقي، ص ٣١-٣٢: جاز الرجل الوادي وأجازه: إذا قطعه ونفذه، وقال الأصمعي: جزته نفذته، وأجزته قطعته.

(4) انظر: أساس البلاغة، ص ٦٩، ولم يفرّق بينهما.

(5) انظر: اللسان، ٥/ ٣٢٦-٣٢٧.

(6) انظر: القاموس، ص ٦٥١.

على حين ذكر أنّ: أجازه: خلّفه وقطعه. ثم ذكر قولة الأصمعي وما احتجّ به(١). ومع ذلك فهناك أمثلة وردت لديه تدل على أنّ جاز وأجاز وجاوز بمعنى واحد هو خلّف ونفذ(٢).

ونختتم هذه الفقرة بمثالين ممّا وقف عنده الحريري، وسوف نلحق بهما مسردا لبقية الأمثلة التي تبيّناها، مع تعليق موجز، وهدفنا هو عدم الإسراف في التفصيل والاستطراد، لكي لايخرج بحثنا عن حدوده.

فالحريري يفرّق بين «خطىء» و «أخطأ»، لأنه رأى ماوقع فيه الناس من لحن وانحراف. فهم «يقولون لمن يأتي الذنب متعمِّدا: قد أخطأ، فيحرفون اللفظ والمعنى لأنه لايقال: أخطأ إلا لمن لم يتعمّد الفعل، أو لمن اجتهد فلم يوافق الصواب.. وأما المتعمِّد الشيء فيقال فيه: خطِىء فهو خاطىء، والاسم منه الخطيئة، والمصدر الخِطء(٣) ومثل هذا في «تقويم اللسان»(٤)، و«ذيل الفصيح»(٥). وعلى الرغم من أنّ ابن قتيبة ذكر في «فعلت وأفعلت باتفاق المعنى»: خطئت وأخطأت ولم يفرّق بينهما(٦) فإنّ الجواليقي في شرحه لأدب الكاتب وقف عند الفرق بين: خطئت خطئاً: أثمت، وأخطأت في غيره، ويقال: لأن تُخطِىء في العلم خير من أن تَخطأ في الدِّين. وأبو عبيدة يقول: هما لغتان(٧). أما الخفاجي في «شرح درّة الغوّاص» فقد نقل عن ابن برّي أنّ جمهور الرواة المفرّقين بينهما عقّبوا التفرقة برواية التسوية. وعن أبي عبيدة: خطىء وأخطأ لغتان. وأنشد لامرىء القيس:

يالهف هند إذ خطئن كاهلا

---

(١) انظر: التاج، ١٥/ ٧٥.
(٢) انظر: المصدر السابق، ١٥/ ٧٦.
(٣) الحريري، درّة الغوّاص، ص ٦٩.
(٤) انظرُ: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٢٢.
(٥) انظر: البغدادي، ذيل الفصيح، ص١٠٧.
(٦) انظر: أدب الكاتب، ص ٤٤٣.
(٧) انظر: الجواليقي، شرح أدب الكاتب، ص ٣١٢.

قال: أي أخطأن، وفي المثل: مع الخواطىء سهم صائب. وقال الأزهري: الخطيئة والخطأ: الإثم. وفرّق ابن عرفة بين خطىء وأخطأ ولكن لا بالتعمد وعدمه، وذلك في قوله: يقال: خطىء في دينه: أثم، وأخطأ في غير ذلك عامدا أو غير عامد. ثم سوّى بينهما وأنشد قول امرىء القيس السابق(١). وفي «أساس البلاغة» و«اللسان» و«القاموس» و«التاج» جاء القولان، وإن كانت التفرقة هي السائدة(٢). ونشير أخيراً إلى أنّ الزجاج ذكر في «فعلت وأفعلت»: وخطئت الشيء، وأخطأت في معنى واحد(٣).

ويجانس هذا ماذكره الحريري أيضا من فرق بين «بصرت» و«أبصرت» حين لاحظ خطأ الناس في قولهم «أبصرت هذ الأمر قبل حدوثه، والصواب أن يقال: بصرت.. لأنّ العرب تقول: أبصرت بالعين، وبصرت من البصيرة(٤) ويعلّق الخفاجي على هذا الفرق بقوله: «ليس هذا كما زعم، لاستعمال كلّ منهما بمعنى الآخر. وقال ابن برّي في قوله تعالى: فبصرت به عن جنب، بمعنى أبصرته. وفي المثل: لأرينّك لمحا باصرا. فسرّ باصرا فيه بمبصر، كطائع ومطيع، ونائل وناصب بمعنى منيل ومنصب. وقال أبو عبيدة في كتاب المجاز: بصرت به وأبصرته بمعنى. وفي الحديث: فبصر بحماره أي أبصر. والتبصّر يكون التأمل. قال الزمخشري في شرح مقاماته: التبصّر: التأمل وطلب الإبصار، وقال زهير: تبصر خليلي هل ترى من ظعائن.(٥) وقد تابع البغدادي ماذكره الحريري من فرق(٦). وعلى الرغم من

---

(١) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص ١٥٥.

(٢) انظر: الأساس، ص ١١٤، واللسان، ١/ ٦٦-٦٧، والقاموس ص ٤٩، والتاج، ١/ ٢١١-٢١٥.

(٣) انظر: الزجاج، فعلت وأفعلت، ص١٤٠، وكذا في ماجاءعلى فعلت وأفعلت بمعنى واحد للجواليقي، ص٣٧.

(٤) الحريري، درّة الغواص (توربيكه)، ص ٩٩.

(٥) الخفاجي، شرح الدرّة، ص ١٤٢-١٤٣.

(٦) انظر: ذيل الفصيح، ص ١٠٨.

أنّ ابن قتيبة ذكر هذا الفرق[1]، فقد فسّر قولهم «أريته لمحا باصرا» بـ «ناظرا» بتحديق شديد، لأن مخرج «باصر» مخرج لابن، وتامر ورامح، أي ذو لبن وتمر ورمح وبصر[2]. فدلّ كلامه على «باصر» من البصر لا من البصيرة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ سيبويه ذكر في «فعلت وأفعلت والمعنى فيهما واحد» على الرغم من أنّ اللغتين اختلفتا، كما زعم الخليل فيجيء به قوم على فعلت ويلحق قوم فيه الألف فيبنونه على أفعلت، أنّ: مثل ذلك بصُر وما كان بصيرا، وأبصره إذا أخبر بالذي وقعت رؤيته عليه[3]. وعلّق السيرافي على كلام سيبويه بأنه يقال: بصر الرجل فهو بصير: إذا أخبرت عن وجود بصره وصحّته، لا على معنى وقوع الرؤية منه، لأنه قد يقال: بصير لمن غمض عينيه ولم ير شيئا، لصحّة بصره. فإذا قلت: أبصر، أخبرت بوقوع رؤيته على الشيء[4]. وأيّا ماكان شأن الفرق الذي ذكره السيرافي فإنّ ماورد لديه ولدى سابقه سيبويه يدلّ على أنّ «بصر» للرؤية بالعين. وجاء في «المفردات» للراغب الأصفهاني أنه «لايكاد يقال للجارحة بصيرة.. وقلّما يقال: بصرت في الحاسة إذا لم تضامّه رؤية القلب[5] وفي «اللسان» و«القاموس» و«التاج» مايشير نصّا إلى أنّ: بصُر به، وأبصره، وتبصّره: نظر إليه هل يبصره. وعن اللحياني: بصُرت أي أبصرت، وفيه لغة أخرى: بصِرتُ به أي أبصرته[6]. ويوهِّن «فك» عند الحديث عن «درّة الغواص» في كتابه «العربية» ماذهب إليه الحريري من الفرق الذي ذكرنا، ويستدلّ على تصحيحه الخاطىء بالآية الكريمة: «فبصرت به عن جنب»[7] أي أخت موسى

(١) انظر: أدب الكاتب، ص٣٥٦.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ٥٣.

(٣) انظر: سيبويه، الكتاب، ٤/ ٦١.

(٤) انظر: المصدر السابق، ٤/ ٦٢، الحاشية رقم/ ١/.

(٥) الأصفهاني، المفردات، ص ٤٩.

(٦) انظر: اللسان، ٤/ ٦٤، والقاموس، ص ٤٤٨-٤٤٩، والتاج، ١٠/ ١٦٩-١٩٧.

(٧) القصص، آية: ١١.

التي رأت بالعين[1]. ومن الملاحظ أنّ هذا النحو من إرادة تخصيص المعنى ببناء دون غيره ممّا هو من أسرته، كتخصيص بناء«اسم أو فعل أو صفة»ليدلّ على الحسي، وتخصيص آخر ليدلّ على الذهني، قد تكرّر في مواضع سابقة من هذا الفصل. وهو على مايبدو سعي إلى التدقيق في أداء المعاني المتقاربة بما يحفظ مايكون بين معنى وآخر من الفرق. والعامة في هذا ونحوه لاتفرّق.

١ ـ مسرد بأمثلة من «فعلت» و«أفعلت»

آ ـ الفروق

تبع وأتبع: ابن قتيبة: أتبعت القوم لحقتهم، وتبعتهم: سرت في إثرهم.
ابن السيد: قيل: تبع وأتبع بمعنى واحد، حكى ذلك الخليل وغيره، وقد يكون بلحاق وغير لحاق. / أدب الكاتب: ٣٥٣/ ، / الاقتضاب: ١٨٤ـ١٨٥/ . وكذا الزجاج: تبع الرجل الشيء وأتبعه بمعنى واحد. / فعلت وأفعلت: ١٣٣/ .
في «اللسان» و «التاج»: قال الليث: تبعت فلانا واتّبعته وأتبعته سواء / اللسان ٨/ ٢٧ـ٢٨/ ،/ التاج ٢٠/ ٣٧٢/

حصروأحصر: ابن قتيبة: أحصره المرض والعدوّ إذا منعه من السفر. وحصره العدو إذا ضيّق عليه. ابن السيد: هذا الذي قاله هو المشهور وحكى الزجاج: من حصرك ههنا ومن أحصرك بمعنى واحد. / أدب الكاتب: ٣٥٨/ ،/ الاقتضاب: ١٨٧/ ،/ فعلت وأفعلت: ١٣٨/ وفي «فعلت وأفعلت» أيضا: حصرت الرجل في منزله، وحصرت القوم في مدينتهم، وأحصره المرض أي منعه من السير. / ١٣٩/ في «التاج»: الرواية عن

(١) انظر: فك، العربية، ص ٢٢٧.

أهل اللغـة: أُحـصـر للذي يمنعـه خـوف أو مـرض، وحُصِـر للمحبـوس. وقـد ذهب إلى هذا الفرق ثعلب وابن السكيت. وعن ابن القـوطيـة وابن القطاع وأبي عـمـرو الشـيـبـاني أنهم لايفـرّقـون. وعن الأزهري: صـحّت الرواية عن ابن عـبـاس: «لاحـصر إلا حـصر العـدوّ» فجعله بغير ألف جـائز بمعنى قـوله عزوجلّ: «فإن أحـصرتم فـمـا استيسـر من الهـدى»، البـقـرة: ١٩٦. / التاج ١١/ ٢٤-٢٧/

خدج وأخدج: ابن مكي: خـدجت النـاقـة إذا ألقت ولـدا لنقص من العـدّة. وأخدجته إذا ألقته لتمام وهو ناقص الخلق. / تثقيف اللسان: ٣٤٠/ ، وكـــذا في/ أدب الكاتب: ١٥٩/ . في «اللســـان» و«التاج»: قال أبو خيرة: خدجت المرأة ولدها وأخدجته بمعنى واحـد. قـال الأزهري: وذلك إذا ألقتـه وقـد استبـان خلقـه. ويقـال إذا ألقته دمـا: قد خدجت. وعن الأصـمعي: الخداج: النقـصـان، وأصل ذلك من خـداج الناقـة إذا ولدت ولـدا ناقص الخلق أو لغير تمام. / اللسان٢/ ٢٤٨-٢٤٩/ ،/ التاج ٥/ ٥٠٥-٥٠٧/ . فـالخـداج كـمـا تبيّن هـو: النقـصـان، ثم يكون الفـرق بحسب مارآه بعضهم بين «نقص الأوان والمدة» في خدجت، و «نقص الخلق» في أخدجت.

خلف وأخلف: ابن الجـوزي: تقـول لمن هلك لـه من لايتـعـوّض عنه كـأب: خلف الله عليك. أي: كـان لك خليـفـة عنه. ولمن هلك لـه مـايتـعـوّض عنه كـالولد: أخلف الله عليك. والعـامـة تقـول فيهما: أخلف الله عليك. / تقويم اللسان: ١٢٢/ ، وكذا في / أدب الكاتب: ٣٦١/ وفـيـه أيضـا: خلف الله عليك بخـيـر وأخلف/ من فـعلت وأفـعلت والمعنى واحـد. أدب الكاتب: ٤٣٤/ . ابن الحنبلي: من ذلك قـولهـم: أخلف الله عليك،

بهمزة باب الإفعال لمن ذهب له مال أو ولد أو شيء يستعاض منه. / بحر العوام: ٢٠٣/ وهو عنده من صواب العامة[1].

في «اللسان»: عن الجوهري: أنه فرّق كما مرّ لدى ابن قتيبة وابن الجوزي، وعن غيره: يجوز خلف وأخلف في الوجوه السابقة. فلمن هلك له من لايعتاض منه: خلف الله عليك، وأخلف الله عليك خيراً، ولك خيرا. ولمن هلك له من يتعوض عنه كالولد، ومايتعوض كالمال: أخلف الله لك، وخلف لك. / اللسان ٩/ ٨٨/. وفي «القاموس» بعد أن نقل ماجاء في «اللسان» من عدم الفرق: أو يجوز: خلف الله عليك في المال ونحوه. / القاموس: ١٠٤٤/ وهو عكس ماجاء لدى أصحاب الفرق.

دلوت وأدليت: ابن قتيبة: أدلى الرجل دلوه: ألقاها في الماء ودلا: جذبا ليخرجها. / أدب الكاتب: ٣٤٨، ٦١٢/. وكذا في «التلويح» / ٢٣/، و «فعلت وأفعلت» للزجاج / ١٤٢/، و«أساس البلاغة» / ١٣٥/. وفي «المفردات» الفرق معكوس: دلوت: أرسلت، وأدليت: جذبت، وقيل: أرسلت. / ١٧١/ وفي «اللسان» و «القاموس» بعد ذكر الفرق، كما هو لدى ابن قتيبة: وقيل: دلوت وأدليت: أرسلتها في البئر. ودلاها: جذبها ليخرجها. / اللسان ١٤/ ٢٦٥/، / القاموس: ١٦٥٦/. وبناء على ماسبق يكون ترادف بين: دلوت وأدليت في الإرسال على حين يغلب على دلوت معنى الجذب والإخراج، وقد يكون العكس أي: الإرسال. وكذا في أدليت: فالغالب هو معنى الإرسال، وقد يكون العكس أيضا.

---

(١) نقل ابن الحنبلي عن ابن قتيبة الفرق معكوسا أي: أخلف لمن هلك له والد، وخلف لمن هلك له ولد. ولذلك اتجه إلى تصحيح قول العامة: أخلف في الولد ونحوه. وهو سائغ على مانقلناه عن ابن قتيبة وابن الجوزي. وقد اعتمد في عدم الفرق بعد ذلك على القاموس.

رهق وأرهق: ابن قتيبة: أرهقت فلانا: أعجلته، ورهقته: غشيته. / أدب الكاتب: ٣٥٣/ . ابن السيد: قال أبوعلي البغدادي: قد يقال: رهقته وأرهقته بمعنى لحقته، وحكى الخليل: أرهقنا: دنا منا. / الاقتضاب: ١٨٥/ . وفي «اللسان»: رَهِق فلان فلانا: تبعه فقارب أن يلحقه. وأرهقناهم الخيل: ألحقناهم إيّاها. وأرهقت الرجل: أدركته، ورهقته غشيته. ومن: أرهقت: أدركت، قيل: أرهقه طغيانا أي أغشاه إياه حتى أدركه. . وأرهقنا الليل: دنا منا. / ١٠/ ١٢٩ـ١٣٠/ . وفي «القاموس»: رهقه: غشيه ولحقه أو دنا منه سواء أخذه أو لم يأخذه. / ص١١٤٧ . ويبدو أن معنى «أعجلته» خاص بالصلاة، ففي «اللسان» و«القاموس»: أرهقته أن يصلي: أعجلته عنها، وأرهق الصلاة: أخّرها حتى كادت تدنو من الأخرى.

رهن وأرهن: ابن قتيبة: أرهنت في المخاطرة، وأرهنت أسلفت، ورهنت في غير ذلك. / أدب الكاتب: ٣٥٧ـ٣٥٨/ ابن السيد: هذا قول الأصمعي، وأجاز غيره: رهنت وأرهنت في كلّ شيء / الاقتضاب: ١٨٦ـ١٨٧/ في «اللسان»: . . وأرهنته الشيء: لغة، وأنكر بعضهم: أرهنته. قال ثعلب: الرواة كلّهم على «أرهنتهم»، على أنه يجوز: رهنته وأرهنته إلا الأصمعي فإنه رواه وأرهنهم مالكا. أي في قول الشاعر:

فلما خشيت أظافيرهم نجوت وأرهنتهم مالكا

فالأصمعي على أنّ الرواية: أرْهَنُهُم، أي فعل مضارع من «رهن». / ١٣/ ١٨ـ١٨٩/ . وفي «القاموس»: رهنه وعنده الشيء وأرهنه: جعله رهنا. / ص١٥٥١/ .

شطّ وأشطّ: ابن مكي: شطّ: بعد، وأشطّ: جار. / تثقيف اللسان: ٣١٩/ . الزجاج من فعلت وأفعلت والمعنى واحد: شط الرجل في القوم وأشطّ إذا جار. / فعلت وأفعلت والمعنى واحد: شطّ الرجل في القوم وشطّ إذا جار. / فعلت وأفعلت: ١٥٠/ . في «المفردات»: الشطط الإفراط في البعد. يقال: شطّت الدار. وأشطّ: يقال في المكان وفي الحكم وفي السوم. وعبّر بالشطط عن الجور. / ٢٦٠/ . وفي «اللسان» و«التاج»: شطّ: بعُد، وجاوز الحد، وفي السوم والسلعة: أبعد، وفي الحكم: جار، وشطّ فلانا: ظلمه. أما أشطّ: ففي المكان، والسوم، والقضية، كلّ ذلك: أبعد وجار وأمعن ولم يقتصد. وعن أبي عمرو: الشطط: مجاوزة القدر في بيع أو طلب أو احتكام أو غير ذلك من كلّ شيء. مشتق من شطّت الدار إذا بعدت. / اللسان: ٧/ ٣٣٣-٣٣٥/ / التاج: ١٩/ ٤١٤-٤١٩/ .
وعلى الرغم مما سبق من مشاكلة بين: شط وأشط في المعاني، فإنّ «شط»، أو شطّت الدار، هو أصل الدلالة في معناها الحسي قبل أن تعرف ضروبا من التطوّر، ولذلك يمكن أن يكون استعمال شطّ في بعد المكان أكثر من أشط.

صحا وأصحى: ابن قتيبة: يقال: أصحت السماء، وأصحت العاذلة، وصحا من سكره. / أدب الكاتب: ٣٦٢/ وفي باب «مايهمز من الأسماء والأفعال والعوام تبدل الهمزة فيه أو تسقطها: أصحت السماء، ولايقال: صحت/ ٣٧٠/ . ابن السيد: أما السماء فلا يقال فيها إلا أصحت، وأما السكر فلا يقال فيه إلا صحا بغير ألف، أما العاذلة فيقال فيها: صحت وأصحت. فيشبه ذهاب العذل عنها تارة بذهاب الغيم من السماء، وتارة بذهاب السكر عن السكران. . / الاقتضاب:

١٨٨ - ١٨٩/ الزجاج: من فعلت وأفعلت والمعنى مختلف: «صحى السكران من سكره، وأصحت السماء إصحاء. . / ١٥٢/ في «اللسان» و«القاموس» صحا السكران وأصحى، فهو صاح، وصحى: ذهب سكره. وكذلك المشتاق: صحا قلبه وأصحى. / اللسان ١٤/ ٤٥٣/ ، / القاموس ١٦٧٩/ . وفيهما أيضا: الصحو: ذهاب الغيم والسكر وترك الصبا والباطل. وبناء على ماتقدّم يجوز: صحا السكران وأصحى وكذلك المشتاق، وصحت العاذلة وأصحت. أما صحت السماء كما تقول العامة فهو من الثلاثي «صحا» الذي يبدو أنه بدايةً يدلّ على معنى حسي وهو ذهاب الغيم الذي يمثّل الأصل الذي انشعبت منه بقية المعاني. وإذا جاز القياس على المثال السابق: شطّ وأشطّ، فالنتيجة هي أنّ «صحت السماء» هو الأصل الحسي، على حين أنّ «صحا السكران» و«أصحى» وكذلك العاذلة، والمشتاق وغير ذلك، هي المعاني المتطورة.

ضج وأضجّ: ابن الجوزي: تقول: ضجّ القوم: إذا صاحوا وجلبوا. والعامة تقول: ضجّوا. وإنّما يقال: ضجّوا إذا جزعوا. / تقويم اللسان: ٨٠/ . ابن قتيبة: من فعلت وأفعلت باتفاق المعنى: «وضجوا وأضجوا» / ٤٣٥/ وفي «اللسان» و«التاج» بعد أن ذكر هذا الفرق: ضجّ يضج: صاح والاسم الضجّة. وضجّة القوم: جلبتهم. وعن أبي عمرو، وكذا في الغريبين: ضج ضجيجا: صاح عند المكروه واستغاث. / اللسان ٢/ ٣١٢/ ، / التاج ٦/ ٧٥-٧٦/ . فضجّ على هذا - والأصل هو رفع الصوت كما نرى - يدلّ على الصياح من جلبة أو من مشقّة. أما أضجّ فمن الممكن أن يكون خاصاً بالصياح وحده دون أن يكون مع مشقة أو نحوها. كما يمكن افتراضا أن يكون مرادفا لضجّ في الدلالة على المعنيين السابقين كليهما.

فصح وأفصح: ابن السكيت: يقال للأعجمي إذا تكلم بالعربية: قد أفصح. ويقال للرجل إذا كان يتكلّم بالعربية ويلحن ثم حسنت لغته، ولم يلحن: قد فصح. / إصلاح المنطق: ٢٥٤/ . وكذا في «أدب الكاتب» / ٣٥٤/ ، وفي «المجمل» بعد أن ذكر الفرق السابق: في كتاب ابن دريد: أفصح العربي إفصاحا، وفصح العجمي فصاحة: إذا تكلم بالعربية وأراه غلطا، والقول هو الأول. / ٤/ ١٠٢/ . والفرق السابق نفسه في «أساس البلاغة» / ٣٤٢/ . وفي «المفردات» ذكر للوجهين، وترجيح للأول، وهو ما رأيناه لدى ابن فارس في المجمل. / المفردات: ٣٨٠/ . وفي «اللسان» و«التاج»: فصح الأعجمي: تكلم بالعربية وفهم عنه، وقيل: جادت لغته حتى لايلحن. وفصح الرجل فصاحة: إذا كان عربي اللسان فازداد فصاحة. وأفصح: تكلم بالفصاحة، والصبي: إذا فهمت مايقول أول مايتكلّم، والأغتم: إذا فهمت كلامه بعد غتمه، وأفصح عن الشيء: كشفه وبيّنه. / اللسان ٢/ ٥٤٤ ـ التاج ٧/ ١٨ ـ ٢٠/ . فعلى هذا يكون: فصح للأعجمي إذا تكلم بالعربية وللّحّان إذا زال فساد كلامه، وللذي يزداد فصاحة إن كان فصيحا، وأفصح للفهم وزوال الغتمة والكشف، ومنه أفصح الأعجمي.

ملح وأملح: ابن الإمام: من ذلك قولهم: ملّحت السمك والقدر ونحوه، والصواب: ملحت، إنّما معنى ملّحت: أكثرت فيها الملح حتى أفسدتها. / الجمانة: ٣٩/ ، وفي «التلويح»: ملحت القدر: ألقيت فيها من الملح بقدر. وأملحتها: أفسدتها بالملح. / ٢٣/ . فملح هو للقليل الصالح، وملّح وأملح للكثير الذي يفسد. وهذا الفرق الأخير في «الأساس» / ٤٣٥/ . وفي «أدب الكاتب»/ ٣٤٨/ : أملحت: أكثرت الملح، وملحت:

ألقيت بقدر. وفي «المفردات» / ٤٧٢/ : ملّحت: ألقيت فيها الملح، وأملحت: أفسدتها بالملح. وعلى هذا يسوغ ما أخذه ابن الإمام على عامة عصره من قولهم: ملّحت بالتشديد. وفي «اللسان» و«التاج»: ملح القدر وأملحها: جعل فيها الملح بقدر. وملّحها: أكثر ملحها فأفسدها. والكلام الجيد: ملّحت القدر: إذا أكثرت ملحها بالتشديد. وكذا أملح القدر إذا كثّر ملحها. وعن سيبويه: ملّحته وأمْلحته بمعنى. / اللسان ٢/ ٥٩٩ـ٦٠٢/ التاج ٧/ ١٤٢ـ١٤٣/ .

ب ـ فعل في موضع أفعل، والمعنى واحد

جنب: لا يقال جنب في الجنابة كما يقول الناس، لأنه من الجنابة[1]: أجنب / الحريري: درة الغواص: ٧٤/ ، الخفاجي: يقال: جنب وأجنب في الجنابة، عن أبي حاتم، وكذا في الفائق. / شرح الدرّة: ١٦١/ . في: «اللسان» و«القاموس» و«التاج»: أجنب، وجنب واستجنب من الجنابة. / اللسان١/ ٢٧٩، القاموس: ٨٩، التاج ٢/ ١٨٩ـ ١٩٠/

حبس: لا يقال حبست الفرس في سبيل الله، لأنّ الصحيح هو: أحبست/ ابن قتيبة، أدب الكاتب: ٣٧١/ . ابن السيد: حكى الزجاج: حبس الرجل فرسه في سبيل الله وأحبسه. / الاقتضاب: ١٩٢ـ فعلت وأفعلت للزجاج: ١٣٨/ . في «المغرب»: يقال: حبس فرسا، وأحبس، وجاء حبّس. / ١/ ٧٧/ . وفي «اللسان»: أحبس وحبّس. / ٦/ ٤٤/ . وفي التاج: عن ابن درستويه: لايمتنع أن يقال: حبست فرسي في سبيل الله، كما تقول العامة. / ١٥/ ٥٢٣ـ ٥٢٤/

---

(١) وكذا في ذيل الفصيح للبغدادي، ص ١٠٧.

حفر: لايقال حفر المهر للإثناء والإرباع، لأنّ الكلام: أحفر / ابن قتيبة: ١٥٣، ٣٧٠/ . ابن السيد: هذا هو المشهور، وحكى أبوعبيدة: حفِرت. / الاقتضاب: ١٩٢/ . وعن أبي عبيدة في «أدب الكاتب»: أحفر المهر. فله إذن قولان.

حكم: لايجوز: حكمت الفرس، لأنّ الصحيح: أحكمته. / ابن قتيبة: ٣٧١/ . ابن السيد: حكمت الفرس وأحكمته: لغتان صحيحتان، وقد أجازهما في باب فعلت وأفعلت باتفاق المعنى. / الاقتضاب: ١٩٢/ . وأجازهما: الزجاج/ فعلت وأفعلت: ١٣٨/ ، والزمخشري / أساس البلاغة: ٩١/ ، والأصفهاني/ المفردات: ١٢٦/ وكذا في «اللسان» / ١٢/ ١٤٤/ ، و«القاموس» / ١٤١٥/ .

حاك: تقول: ضربته بالسيف فما أحاك فيه. وحاك خطأ. / ابن قتيبة: ٣٧١/ . ابن السيد: حاك صحيح حكاه ثعلب والزجاج وابن القوطية. / الاقتضاب: ١٩٣/ . الزجاج: ضربه فما حاك فيه السيف، وما أحاك. / ١٣٨/ في «أساس البلاغة»: فما حاك فيه وما أحاك / ١٠١/ وفي «اللسان»: ما أحاك فيه السيف وما حاك كلّ يقال. / ١٠/ ٤١٨/ وفي «القاموس»: حاك السيف: أثّر، والشفرة: قطعت كأحاك فيهما. / ١٢١/ .

رمى: تقول: رميت العدل عن ظهر البعير، من دون همز: ألقيته، وأوجب صاحب أدب الكاتب همزة/ ٠/ ابن الحنبلي، بحر العوام: ٢٠٤/ . في «أدب الكاتب»: أرميت العدل، وأرماك الفرس ولا يقال: رماك. / ٣٧٠/ . وفي «الأساس»: / ١٧٩/ ، و«اللسان»: ١٤/ ٣٣٧/ ، و«القاموس»: / ١٦٦٤/ : رمى بالعدل وأرماه: ألقاه، وطعنه فرمى به وأرماه عن ظهر فرسه.

صاب: تقول: صابه السهم. هي لغة في أصابه، كذا في الصحاح، وعليها جاءقول أبي الطيب: . . . فصابني سهم وعن الدماميني في شرح مغني اللبيب: وصاب السهم القرطاس لغة في أصابه. / ابن الحنبلي، بحر العوام: ١٣٢/ والزجاج عدّهما من فعلت وأفعلت والمعنى واحد. / ١٥١/. وكذا في «الأساس» / ٢٦١/ ، و«اللسان» / ١/ ٥٣٦/ ، و«القاموس» / ١٣٧/ ، و«التاج» / ٣/ ٢١٢/ .

طرد: من ذلك قولهم: طرده السلطان ووجه الكلام على ماقيل: أطرده. لأنّ طرده: أبعده بيده. / ابن الحنبلي، بحر العوام: ١٧٨/ . في «اللسان»: يقال: أطرده السلطان، وطرده: أخرجه عن بلده، وحقيقته أنه صيّره طريدا. / ٣/ ٢٦٧/ .

عتق: من ذلك قولهم: عتقه في موضع أعتقه. / ابن الحنبلي، بحر العوام: ١٨/ . في «اللسان» / ١/ ٢٣٤-٢٣٥/ في الحديث: لن يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيَعتقه. أي من الثلاثي: عتق. وفي «المغرب» / ٢/ ٤١/ : قد يقومُ العتق مقام الإعتاق، ومنه: مع عتق مولاك إياك.

غلق: لا يقال غلقت الباب، لأنّ الكلام أغلقته[1] / ابن قتيبة: ٣٧١/ ، وكذا في «لحن العوام» للزبيدي، وهو ممّا نقضه ابن هشام في ردّه عليه. «فابن دريد-كما يقول ابن هشام-حكى أن «غلقت» لغة ضعيفة، وعلى هذا لايجب أن تلحّن بها العامة لأنّها من كلام العرب وإن قلّت وضعفت/ المدخل إلى تقويم اللسان: ٥٧/ . في «اللسان» / ١٠/ ٢٩١/ ، و«القاموس» / ١١٨٢/ : يقال: غلقت الباب غَلْقا، وهي لغة رديئة متروكة، أو لثغة أو

---

(١) الكسائي: أغلقت الباب فهو مغلق ولايقال مغلوق. انظر: ماتلحن فيه العوام، ص٣٢.

لغيّة، أو نادرة. ابن الحنبلي: ممّا أصابوا فيه: غلق الباب، لأنه لغة وإن كانت رديئة. أما مانقل عن أبي الأسود من قوله: ولا أقول لباب الدار مغلوق، فمنعه من أن يقال مغلوق من غلق يحتمل أن يكون لكونه لغة رديئة لا لكونه لحنا لايصح ارتكابه أصلا. / بحر العوام: ١٠١، ٢٠٤

قلته البيع: من ذلك قولهم: قِلتُه البيعَ في موضع أقلته إياه. ففي التقريب: وقلته البيع لغة قليلة. / ابن الحنبلي، بحر العوام: ١٩٦/. في «أدب الكاتب» / ٤٣٥/ و«فعلت وأفعلت» للزجاج / ١٦٠/، و«المفـردات» / ٤١٦/ و«اللسان» / ١١/ ٥٧٩ ـ ٥٨٠/، و«القاموس» / ١٣٥٩/: يقال: قلته البيع وفي البيع، وأقلته سواء، أو أنّ قلته لغة ضعيفة، إذ ربّما قالوا: قلته البيع.

نصت: من ذلك قولهم: نصت في موضع أنصت، حكاه صاحب القاموس كأنصت. / ابن الحنبلي، بحر العوام: ١٩٧/ في «اللسان» / ٢/ ٩٨ ـ ٩٩/، و«القاموس» / ٢٠٧/ و«التاج» / ٥/ ١٢١ ـ ١٢٢/: نصت وأنصت وهي أعلى، وانتصت: سكت.

وعز: تقول: أوعزت إليك في كذا، أما وعزت فلم يعرفها الأصمعي وأجاز ابن قتيبة في أحد أقواله: وعزت وأوعزت باتفاق المعنى. وإن كان الأصمعي لم يعرف وعزت فقد عرفها غيره، فلا وجه لإدخالها في لحن العامة من أجل أنه لم يعرفها. / ابن قتيبة: ٣٧٧، ٤٤١/، / الاقتضاب: ١٩٦/. في «أساس البلاغة» / ٥٠٤/، و«اللسان» / ٥/ ٤٢٩ ـ ٤٣٠/، و«القاموس» / ٦٧٩/ و«التاج» / ١٥/ ٣٧٣ ـ ٣٧٤/ عن ابن السكيت: يقال وعّزت وأوعزت ولم يجز وعزت مخففًا، ونحو ذلك روي

عن الأصمعي. قال الجوهري: قد يخفف فيقال: وَعَزت إليه. ووعزت وأوعزت ووعّزت بمعنى واحد(1)

ج - أفعل في موضع فعل، والمعنى واحد

أحدر: حدرت السفينة في الماء بلا ألف. / ابن قتيبة: ٣٧٥/. ابن السيد: حدرت السفينة وأحدرتها لغتان، إلا أنّ اللغة التي ذكر ابن قتيبة أشهر وأفصح، حكى ذلك الزجاج. / الاقتضاب: ١٩٤ - ١٩٥/ الزجاج: حدرت الدوق وأحدرته، والاختيار: حدرته/ ١٣٨/. في «اللسان» / ٤/ ١٧٢ - ١٧٣/، و«التاج» / ١٠/ ٥٥٤/: عن الأزهري: كلّ شيء أرسلته إلى أسفل فقد حدرته، ولم أسمع بالألف أحدرت، وكذا السفينة حدرتها ولا يقال أحدرتها.

أرفد: ابن قتيبة: ممّا لا يهمز والعوام تهمزه: قد رفدته/ ٣٧٥/. ابن السيد: أما رفدت وأرفدت فلغتان ذكرهما ابن القوطية، وقال: رفدت أعمّ من أرفدت. / الاقتضاب: ١٩٤/. في «أساس البلاغة» / ١٦٩ - ١٧٠/ و«المفردات» / ١٩٩ - ٢٠٠/، و«اللسان» / ٣/ ١٨١ - ١٨٣/ و«القاموس» / ٣٦١/ و«التاج» / ٨/ ١٠٧ - ١٠٨/: رفده وأرفده: أعانه وأعطاه، وكذا رفدت الدابة وأرفدتها إذا جعلت لها رفادة. واقتصر الزجاج على المعنى الثاني أي: رفدت الدابة وأرفدتها وجعله في فعلت وأفعلت والمعنى واحد/ ١٤٤/.

أسدل: يقولون: أسدلت عليه الستر، والصواب: سدلته. / الزبيدي، لحن العوام: ٢٥٦/. ابن هشام اللخمي: يقال: سدل وأسدل،

---

(1) لاحظ محمد العدناني أنّ كثيراً من المصادر أجازت: وعز مع أوعز ووعّز. انظر: معجم الأغلاط اللغوية، ص ٧٢٥-٧٢٦.

عن ابن سيده . / المدخل : ٥٦/ . في «المغرب» : «سدل الثوب سـدلا من باب طلب إذا أرسله من غـيـر أن يضمّ جـانبـيـه . . وأسـدل : خطأ ، وإن كنت قـرأته في نهج البـلاغـة لأني كنت استـقـريت الكتب فلم أجـده . وإنّمـا الاعـتـمـاد على الشـائع المستفيض المحفوظ من الثقات . من ذلك حديث ابن عمر أنه كان إذا اعتمّ سدل عـمامته بين كتفيه . هكذا روي بطرق كثيرة . / ١/ ٣٩٠/ . وعلى الرغم من هـذا التـحـفّظ ، ففي «اللسـان» / ١١/ ٣٣٣/ ، و«القاموس» / ١٣١١/ : سدل الشعر والثوب والستر ، وأسدله : أرخاه وأرسله .

أسعر : ابن قتيبة : ممّا لايهمز والعوام تهمزه : وقد سعرت القوم شراً . / ٣٧٤ـ ٣٧٥/ . وفي «فعلت وأفعلت باتفاق المعنى» : سعـرني شرا وأسـعـرني / أدب الكاتب : ٤٣٦/ . ابن السيـد : قـد قـال : سعرني شرا وأسعرني فأجاز اللغتين . / الاقتضاب : ١٩٤/ . وعن ابن السكيت ـ حكاه الجوهري كما جاء في التـاج ـ يقـال : سعرهم شـرا أي أوسعهم ولا يقال أسعرهم . وفي «اللسـان» / ٤/ ٣٦٥/ و«التــاج» / ١٢/ ٢٤/ : سـعـر القـوم شـرا وأسـعـرهم : عـمّهم به على المثل ، وكـذا : سـعّرهم . وقـال الجوهري : لايقال أسعرهم .

أشغل : ابن قـتيبـة : مـمّا لايهمز والعوام تهمزه : وشغلته عنك . وأشغلته رديء . / ٣٧٣/ وفي باب أفعلت ومواضعهـا : وتجيء أفعلت بمعنى فـعلت ، نحـو «شـغلتـه وأشـغلتـه» . / أدب الكاتب : ٤٦٣/ . ابن الحنبلي : ممّا أصـاب فيه العوام : قولهم : أشـغله كمـا يقال شغله . / بحر العوام : ٢٠٨/ . الزجاج : من فعلت وأفعلت والمعنى واحد : شغلني الرجل وأشغلني ، وأفصحهما شـغلني . / ١٥٠/ . في «اللسـان» / ١١/ ٣٥٥ـ٣٥٦/

و«القاموس» / ١٣١٧/ : شغله، وأشغله واشتغل به وقيل: لايقال: أشغلته لأنها لغة رديئة. أو «جيّدة أو قليلة أو رديئة» كما جاء في القاموس.

أعلف: قال في هذا الباب: علفت الدابة، ولم يجز: أعلفتها. قال المفسّر: قد حكى أبو اسحاق الزجاج: علفت الدابة وأعلفتها. / ابن قتيبة: ٣٧٣/ ، الاقتضاب: ١٩٣/ ، / فعلت وأفعلت: ١٥٥/ . في «المغرب» / ٢/ ٧٨/ : علف الدابة في المعلف بكسر الميم علفا: أطعمها العلف. وأعلفها لغة. ومنه قوله: فإن أعلف السائمة. وفي «القاموس» / ١٠٨٥/ : العلف كالضرب: الشرب وإطعام الدابة كالإعلاف.

أنعش: وقال في هذا الباب: نعشه الله، ولم يجز: أنعشه. قال المفسّر: قد أجاز في فعلت وأفعلت باتفاق المعنى: نعشه الله وأنعشه. / ابن قتيبة: ٣٧٤، ٤٤٠/ ، / الاقتضاب: ١٩٤/ . في «اللسان» / ٦/ ٣٥٥-٣٥٦/ و«القاموس» / ٧٨٤/ و«التاج» / ١٧/ ٤١٦-٤١٧/ : نعشه كأنعش ونعّشه. . وأنكر ابن السكيت: وأنعشه، وقال: هو من كلام العامة، وتبعه الجوهري، فقال: ولا يقال: أنعشه الله، والصحيح ثبوته كما نقلوه عن الكسائي.

أوتد: وقال في هذا الباب: وتدت الوتد، ولم يجز: أوتدته. قال المفسّر: قد أجاز ذلك الزجاج، وحكاه ابن القوطية وهما لغتان. / ابن قتيبة: ٣٧٣/ ، الاقتضاب: ١٩٤/ ، / فعلت وأفعلت: ١٦٧/ . في «أساس البلاغة» / ٤٩١/ ، و«القاموس» / ٤١٣/ ، و«التاج» / ٩/ ٢٥٠-٢٥١/ : وتد الله الأرض بالجبال، وأوتدها، ووتّدها. . ووتد الوتد: ثبّته، كأوتده، ووتّده توتيدا.

٢ ـ مسرد بأمثلة من بقية الأوزان

آ ـ فعل وفعّل

عرض وعرّض: الحريري: ويقولون: ما يعرِّضك لهذا الأمر، والصواب: مايعرُضك، أي ماينصب عُرضك، وعُرض الشيء جانبه.
الخفاجي: في القاموس: عرضه بالتشديد أي جعله عرضا له بمعنى معترضا وهو بهذا المعنى. ولم أر أحدا من أهل اللغة منعه. ./ درة الغواص: توربيكه: ١٨٢ ـ شرح الدرة: ٢٣١/ . وهذا الرأي الذي يمنع قول الناس: يعرّضك، هو لابن السكيت، كما جاء في «اللسان» / ٧/ ١٧٥/ . وفي «القاموس» / ٨٣٤/ ، و«التاج» / ١٨/ ٤٢٦/ : عن الجوهري: عرّضت فلانا لكذا، فتعرّض هو له، وعرّض تعريضا: جعله عرضا له.

عصب وعصّب: ابن مكي: يقولون: قد عصّب بطنه بعصابة. والصواب: عصب بالتخفيف. ولا يكاد يستعمل عصّب بالتشديد إلا في التاج. يقال: ملك معصَّب، ومريض معصوب الرأس. / تثقيف اللسان: ٢٥٤/ . في «اللسان» ١/ ٦٠٢ ـ ٦٠٤/ ، و«القاموس» / ١٤٨/ ، و«التاج» ٣/ ٣٨٦ ـ ٣٨٧/ : عصب رأسه وعصّبه تعصيبا: شدّه، وتعصّب: شدّ العصابة، وقد اعتصب بالتاج والعمامة. يقال للرجل الجائع يشتدّ عليه الجوع فيعصّب بطنه بحجر: مُعصَّب. والمعصّب، أو المعصِّب: الذي يتعصّب بالخرق من الجوع، ورجل معصَّب: فقير.

غلف وغلّف: ابن قتيبة: ويقال غلفت لحيته بالطيب، ولا يقال غلّفت. قال المفسر: إدخال مثل هذا في لحن العامة تعسّف، لأنّ غلّف جائز على معنى التكثير، كما يقال: ضرب، وضرّب، وقتل،

وقتّل. / ابن قتيبة: ٣٧٩، الاقتضاب: ١٩٧/ . في «أساس البلاغة»: وغلّف لحيته بالغالية، غشّاها بها من الغلاف، وعن ابن دريد أنّها عامية، والصواب غلاّها وغلّلها. / ٣٢٧/ . وفي «اللسان»: وغلف لحيته بالطيب والحناء، وغلّفها: لطخها، وكرهها بعضهم وقال: إنما هو غلاّها . في حديث عائشة: كنت أغلّف لحيته بالغالية أي ألطخها، وأكثر مايقال: غلف بها لحيته غلفا وغلّفها تغليفا. / ٩/ ٢٧١/

ب ـ فعل وافعل وفاعل وافتعل واستفعل

خفيت وأخفيت: ابن قتيبة: خفيت الشيء: أظهرته وكتمته. قال المفسّر: هذا غلط، إنّما اللغتان في «أخفيت»، أما خفيت، فإنّما هو بمعنى أظهرت لاغير. / ابن قتيبة: ٤٥٥. وانظر: ٢١١، ٤٦٣، ٣٤٩/ ، الاقتضاب: ٢٣٠/ وذكر ابن قتيبة في موضعين أنّ: خفيته: أظهرته، أما أخفيت الشيء، فيدلّ على الستر. وعلى هذا اقتصر ابن مكي/ تثقيف اللسان: ٣٤٤/ . وعن أبي منصور ـ في اللسان/ ١٤/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥/ كلام العرب العالي: خفيت الشيء: أظهرته. وكذا في «الأضداد» لابن الأنباري/ ٩٥ ـ ٩٩/ . وفي «اللسان»: خفيت الشيء: كتمته وأظهرته وهو من الأضداد. وأخفيت الشيء: سترته وكتمته، وعن أبي علي القالي: أخفيت للأمرين، أما خفيت فأظهرت لاغير. وجاء ـ لدى غيره ـ خفيت بمعنيين، وكذلك أخفيت. واستند ربحي كمال إلى السريانية «حيّا» والعبرية (حَفا)، في استنتاج أنّ أصل «الإخفاء» هو الستر والكتمان. / التضاد: ٧٥/ .

اختفى واستخفى: في «التلويح»: تقول: استخفيت: تواريت، ولا تقل: اختفيت، إنّما الاختفاء الإظهار. / ٩٣/ . ابن مكي: يقولون:

اختفى زيد مني، بمعنى استتر، وليس كذلك، إنّما المختفي: الظاهر. فأمّا المستتر فهو المستخفي. / تثقيف اللسان: ٢٠٦/ . وكذا في «تقويم اللسان» لابن الجوزي / ٨١/ . ويبدو أنّ مصدر هذا الفرق هو ابن قتيبة/ ٢٠٤/ . في «اللسان» / ١٤/ ٢٣٥/ : استخفى: استتر وتوارى، وكذلك اختفى› وعن ابن برّي أنّ الفراء حكى أنه جاء «اختفيت» بمعنى استخفيت. فالاختفاء له معنيان أحدهما خفي: استتر، والآخر بمعنى الإظهار والاستخراج، ومنه قيل للنبّاش: المختفي. أما استخفيت فلا يكون إلا بمعنى استترت. وفي «القاموس» / ١٦٥٢/ : اختفى: استتر وتوارى كأخفى واستخفى. وسبق أن رأى الزمخشري / أساس البلاغة: ١١٧/ أنّ: خفي الشيءوأخفيته، واختفى واستخفى وتخفّى كل ذلك بمعنى: استتر. ثم يكون لبعض الأوزان معنيان: استتار وإظهار.

ردف وأردف ورادف: ابن السكيت / إصلاح المنطق: ٢٩٧/ ، ابن قتيبة: / ٤٠٨/ ، التلويح / ٩٣/ ، لحن العوام للزبيدي / ٢٥٤ - ٢٥٥/ ، تثقيف اللسان لابن مكي / ٣٣٨/ ، درة الغواص للحريري / ٩٦/ ، والتقويم لابن الجوزي / ١٠٤/ والذيل للبغدادي / ١٠٥/ : تقول هذه دابة لاتُرادِف، ولا يقال تردِف. (أي لاتحمل الرديف). ابن هشام اللخمي: ليس بخطأ، بل هي لغة صحيحة. حكى ابن سيده وغيره أنه يقال: دابة لاترادف، ولا تردف أي لاتقبل رديفا / المدخل: ٤١، من ردّه على الزبيدي/ . الخفاجي: قال الحريري: ويقولون: دابة لاتردف، ووجه الكلام لاترادف، أي لاتقبل المرادفة، لأنّ مبنى المفاعلة على الاشتراك في الفعل. ما أنكره أثبته غيره

وسمع كما في شرح الفصيح وابن القطاع والقاموس، والراغب، والزمخشري. ثم إن معنى «المفاعلة» هنا غير موجود، لأنّهم فسرّوه بحمل الرديف، وهذا المعنى غير مشترك بين الدابة وراكبها، فقوله في تعليل ما ادّعاه: لأن مبنى المفاعلة على الاشتراك، لا وجه له، وكان عليه أن يحيل على السماع كما سمعته. / ٢٠١ـ٢٠٢/ في «الأساس»: ردفه وأردفه وارتدفه وتردّفه: ركب خلفه، ودابة لاتردف ولا ترادف: لاتقبل الرديف / ١٦٠/ في «اللسان» / ٩/ ١١٦/ ودابة لاتردف ولا ترادف، عن الليث. أما الأزهري فيقول كلام العرب لايرادف، أما لايردف فمولد من كلام أهل الحضر. في «القاموس» / ١٠٥٠/ : وهٰذه دابة لاترادف، ولا تردف قليلة أو مولّدة.

غامت وأغامت: ابن قتيبة: / ٣٧٠/ ، ابن السيد / الاقتضاب: ١٩٢/ : قال في هذا الباب: أغامت السماء وأغيمت، وتغيّمت وغيّمت، ولم يجز غامت. المفسرّ: أجاز في فعلت وأفعلت باتفاق المعنى: غامت وأغامت. الزجاج: من فعلت وأفعلت والمعنى واحد / ١٥٧/ : وغامت السماء وأغامت وأغيمت. في «اللسان» / ١٢/ ٤٤٦/ ، و«القاموس» / ١٤٧٧/ : غامت السماء وأغامت وأغيمت وتغيّمت وغيّمت كله بمعنى.

قتل واقتتل: ابن قتيبة: قتل الرجل بالسيف، فإن قتله عشق النساء أو الجنّ لم يقل فيه إلا اقتتل. / ٣٤٦/ الحريري: ويقولون: قتله الحبّ، والصواب أن يقال: اقتتله. / درة الغواص، توربيكة: ١٨٢/ . البغدادي: تقول: اقتتله الحبّ. فأما قتله فبالسيف ونحوه. / ذيل الفصيح: ١٠٧/ . ابن السيد: قتل يصلح في كلّ شيء، وكذلك قتّل، فأما اقتتل فهو مختصّ

بالعشق. قال امرؤ القيس: أغرّك مني أنّ حبّك قاتلي.. وقال جرير:.. قتلننا ثم لم يحيين قتلانا. / الاقتضاب: ١٨٣ - ١٨٤/. ابن الحنبلي والخفاجي: عن ابن برّي: قتل عامّ في الحبّ وغيره، واقتتل إنما يكثر استعماله فيمن قتله الحبُّ. بحر العوام: ١١٧٨/ ،/ شرح الدرة: ٢٣١/.

ج - أفعل وفعّل وافتعل

أعرس وعرّس: ابن مكي: يقولون: عرّس الرجل بامرأته. والصواب: أعرس، فأما عرّس فمعناه نزل بالليل. / تثقيف اللسان: ١٩٥/. المطرّزي: أعرس الرجل بالمرأة: بنى عليها..، وأما عرّس في حديث ميمونة بمعنى أعرس فخطأ. إنما التعريس نزول المسافر في آخر الليل.. وذلك من باب أفعل لاغير. / المغرب ٢/ ٥٢/ في «اللسان» / ٦/ ١٣٥ - ١٣٦/، و«التاج» / ١٦/ ٢٤٨ - ٢٥٠/: أعرس بأهله، وكذا عرّس بها وأنكره ابن الأثير، ونسبه الجوهري للعامة. أعرس القوم في السفر: نزلوا في آخر الليل، كعرّسوا وهذا أكثر.

أعلم وعلّم: ابن الجوزي: تقول: أعلمت على الشيء، أي جعلت له علامة. والعامة تقول: علّمت عليه. / تقويم اللسان: ٨٠/ في «اللسان» ١٢/ ٤١٩ - ٤٢٠/، و«القاموس» / ١٤٧٢/: علّم نفسه وأعلمها: وسمها بسيما الحرب، وأعلم الفارس: جعل لنفسه علامة الشجعان، وأعلم الفرس علّق عليه صوفا ملوّنا في الحرب، ونفسه: وسمها بسيما الحرب كعلّمها، والعلامة: السمة.

أنصل ونصّل: ابن مكي: من غلط أهل السماع: يقولون «أنصلوا» في رواية بيت الشريف الرضي:

لو انّ قومك نصّلوا أرماحهم بعيون سربك ما أبلّ طعينُ

فينقلب المعنى، لأنّ «أنصلت الرمح»: نزعت نصله، أما

نصّلته»: ركبت نصله. / تثقيف اللسان: ٢٧٨/ ويبدو أنه منقول من ابن قتيبة / ٣٤٩/. في «اللسان» / ١١/ ٦٦٢-٦٦٣/، وفي «القاموس» / ١٣٧٣/: أنصل السهم ونصّله: جعل فيه نصلا، وأزاله عنه، كلاهما ضدّ. نصّلت السهم: نزعت نصله، كقولهم: قذّيت العين إذا نزعت منها القذى، وكذا إذا ركّبت عليه النصل، من الأضداد. أنصلت السهم -عن الكسائي-: جعلت فيه نصلا، ولم يذكر الوجه الآخر، أي أنّ الإنصال بمعنى النزع والإخراج. قيل: هو صحيح، ولذلك قيل لرجب: مُنصِل الأسنّة، لأنهم ينزعونها فيه فلا يتحاربون.

أدلج وادّلج: ابن السكيت / إصلاح المنطق: ٢٥٤/، ابن قتيبة / أدب الكاتب: ٢٩-٣٠/، الهروي / التلويح: ٢٢/، ابن الجوزي / تقويم اللسان: ٧٩/: تقول: أدلج الرجل إذا سار في الليل، أو في أوله. وادّلج: إذا سار أو خرج في آخره، والعامة لاتفرّق. في «اللسان» / ٢/ ٢٧٢-٢٧٣/: هذه التفرقة بين أدلجت وادّلجت قول جميع أهل اللغة إلا الفارسي، فإنه حكى أن أدلجت وادّلجت لغتان في المعنيين جميعا. وفي «التاج» / ٥/ ٥٧٠-٥٧٦/: أنكر ابن درستويه التفرقة من أصلها، وزعم أنّ معناها معا سير الليل مطلقا دون تخصيص بأوله أو آخره. وهو إفعال وافتعال من الدلج: سير الليل. قال شيخنا: والصواب في الفرق أنه إن ثبت عن العرب عموما أو خصوصا، فالعمل على الثابت عنهم، لأنهم أئمة اللسان وفرسان الميدان. ولا اعتداد بما تعلّق به ابن درستويه ومن وافقه. وإن لم يثبت ذلك، ولا نقل عنهم، وإنما تفقّه فيه بعض الناظرين في أشعار العرب فلا يلتفت إلى ذلك. وعن ابن درستويه أيضا: ليس واحد من هذين المثالين -الإفعال والافتعال- بدليل على شيء من

الأوقات، ولو كان المثال دليلا على الوقت لكان قول القائل: الاستدلاج دليلا أيضا لوقت آخر، وكان الاندلاج لوقت آخر، وهذا كلّه فاسد. لأنّ الأمثلة موضوعة لاختلاف معاني الأفعال في أنفسنا، لا لاختلاف أوقاتها..

د ـ افعلّ وافعالّ

اصفرّ واحمرّ: الحريري: ويقولون: قد اصفرّ لونه من المرض، واحمرّ خدّه من الخجل. واصفارّ واحمارّ وعند المحقّقين أنه إنّما يقال: اصفرّ واحمرّ، في اللون الخالص الذي قد تمكّن واستقرّ وثبت. أما اصفارّ واحمارّ فللون إذا كان عرضا يزول أو يحول ليفرق بين اللون الثابت والمتلوّن العارض، وعلى هذا جاء في «الحديث»: فجعل يحمارّ مرة، ويصفارّ أخرى. / درة الغواص: ١٥/. ابن الحنبلي / بحر العوام: ١٦٧ـ١٦٨/، والخفاجي/ شرح الدرة: ٥٠ـ٥١/: عن ابن برّي: هذا غير معروف عند أحد من البصريين، ألا ترى أنّ الخليل وسيبويه وجميع أصحابه يرون أنّ احمرّ مقصور من احمارّ، وهما عندهم بمعنى، وكذا احمرّ واحمارّ لا فرق بينهما. وقد سوّى بينهما ابن عصفور، والفرق الذي ذكره من قال به صرّح بأنه أكثري. ويعضده قول الجوهري: احمرّ الشيء واحمارّ بمعنى.. الخفاجي: وإذا كان لازما فلم قال في المقامة الكوفية: انثنى مصفراً، وفي الحرامية: واحمرّت وجنتاه. وجاء في «الممتع» لابن عصفور / ١/ ١٩٥ـ١٩٦/: افعلّ أكثر ما صيغ للألوان، وهو مقصور من أفعال لطول الكلمة، ومعناها كمعناها، بدليل أنه ليس شيء من افعلّ إلا يقال فيه افعالّ.. وفي «اللسان» / ٤/ ٢٠٨/، و«التاج» / ١١/ ٨٨/: احمرّ الشيء واحمارّ بمعنى، وكلّ افعلّ من هذا الضرب فمحذوف

من أفعالّ، وافعلّ فيه أكثر خفة . . ويقال أيضا على الفرق السابق. وقد علّق يوهان فك على ما أتى به الحريري بقوله: هذه الدعوى غير معروفة، وقد قال في المقامة الحرامية: احمرّت وجنتاه، كما قال في موضع آخر: اسودّ العيش الأبيض. / العربية: ٢٢٩/[1].

هـ ـ تفعّل وتفاعل وافتعل

تأثم وتحنّث: الجواليقي، / التكملة: ٢٢ ـ ٢٣/، ابن الجوزي، / تقويم اللسان: ١٠٦ ـ ١٠٧/، البغدادي، / ذيل الفصيح: ١٠٥/: العرب تقول: فلان يتأثّم ويتحنّث، إذا فعل مايخرج به من الإثم والحنث. والعامة تعني بذلك الدخول فيهما. وعن ابن الأعرابي: للعرب ألفاظ تخالف معانيها ألفاظها، نحو يتنجّس، إذا فعل فعلا يخرج به من النجاسة، وكذلك يتأثّم ويتحرّج إذا فعل فعلا يخرج به من الإثم والحرج. ابن الأنباري، / الأضداد: ١٦٩، ١٨٠/: تأثّم: حرف من الأضداد، وكذا تحنّث، يقال: تأثّم الرجل إذا أتى مافيه المأثم، وتأثّم إذا تجنّب المأثم. وتحنّث إذا تجنّب الحنث، وإذا أتاه أيضا. وفي «التاج»، / ٥/ ٢٢٥/: قال الخطابي: وليس في الكلام تفعّل: ألقى الشيء عن نفسه غير هذه الثلاثة، أي تحنّث وتأثّم وتحوّب، والباقي بمعنى تكسّب. وزاد غيره: تحرّج وتنجّس وتهجّد. ابن عصفور، / الممتع ١/ ١٨٣ ـ ١٨٥/: من معاني تفعّل: «الترك ومنه تحوّب وتأثم، وكذلك الحرص على الإضافة، أي الدخول في الشيء، نحو تشجّع وتحلم إذا دخل في الشجعان والحلماء». وعلى هذا يقاس تأثّم وتحنث أي دل فيهما.

---

(١) انظر الحريري، المقامات، ص٤١ «اثنني مصفراً»، وص ٢٣٤ «احمرّت وجنتاه» وص١١٨ «مسودّ وجه الشيب» وص٢٥٨» أيام مسودّة».

تصدق: ابن السيد: تصدّق، إذا طلب صدقة. لأنّ الاشتقاق يوجب أن يكون جائزا، لأن تفعّل كما ذكرت العرب يكون في الشيء الذي يؤخذ جزءا بعد جزء، فيقولون تحسيت المرق، وتجرعت الماء. فيكون معنى تصدّقت التمست الصدقة شيئا بعد شيء. / الاقتضاب: ١١٠/ . وذكر ابن عصفور في / الممتع ١/ ١٨٤/ أنّ هذا المعنى لتفعّل معروف.

تعهّد وتعاهد: ابن قتيبة: يقال: تعهّدت فلانا. قال المفسّر: كذا قال ثعلب، وأنكر قول العامة: يتعاهد، وقال ابن درستويه إنما أنكرها ثعلب، لأنها على وزن يتفاعل، وهو عند أصحابه لايكون إلا من اثنين، ولا يكون متعديا إلى مفعول وهذا غلط، لأنه قد يكون تفاعل من واحد، ويكون متعدّيا، كقول امرىء القيس: تجاوزت أحراسا. . ابن السيد: قد جاء تفعل من اثنين وهو متعدّ، كقوله أيضا: فلما تنازعنا الحديث. . وقالوا: تداولنا الشيء، وتناوبنا الماء. وقال الخليل: التعاهد والتعهّد: الاحتفاظ بالشيء وإحداث العهد. / ابن قتيبة، أدب الكاتب: ٣٧٧، ٤٦٧/ ،/ الاقتضاب لابن السيد: ١٩٥ ـ ١٩٦/ . ابن عصفور، / الممتع ١/ ١٨٣/ : «تفاعل» يكون متعديا، نحو «تقاضيت الدين»، ويكون للاثنين، نحو «تقاتلا»، ولمقاربة الشيء، والإيهام. الخفاجي: زعم الحريري أنّ وزن «تفاعل» مثل تخاصم وتجادل يقتضي وقوع الفعل من أكثر من واحد. / شرح الدرة: ٥١/ .

تفرّق وافترق: البغدادي: فرّق يستعمل في الأجسام، وافترق في المعاني. / ذيل الفصيح: ١٠٧/ . فالفرق هنا بين الحسي والذهني. ويبدو أنّ هذا القول هو للخطابي، كما جاء في «المغرب» / ٢/ ٣٥/ ، وفيه: فَرَقت بين الكلام، وفرّقت بين الأجسام.

وهناك تفسير طريف للكفوي (ت ١٠٩٤هـ) يقول فيه: فرقت بين الحكمين مخففًا، وفرّقت بين الشخصين مشددا. ووجه المناسبة أنّ المعاني لطيفة، والأجسام والأعيان كثيفة. فأعطوا الخفيف للّطيف، والشديد للكثيف. . وقد جاء عكس هذا. / الكليات ٣/ ٢٥٣/ . في اللسان»: التفرّق والافتراق سواء، ومنهم من يجعل التفرّق للأبدان، والافتراق في الكلام. / ١٠/ ٣٠٠/ وفي «القاموس»: تفرّق تفرّقاً، ضد تجمّع، كافترق، وانفرق: انفصل / ١١٨٥/ .

* * *

ولنا بعد هذه الوقفة المتأنية عند الجوانب الدلالية في الأبنية والأوزان أن نستنتج أنّ معيار الخطأ والصواب أساسا هو السماع والنقل عن العرب، لأنهم أهل اللغة الذين أخذت العربية عنهم وبهم اقتدي. أما اللاحقون فليسوا إلا تبعا لهم، إن ساروا على نهجهم وتقيدوا بسنن كلامهم. أما إذا خرجوا على شيء مسموع، فليسوا عندئذ إلا من العامة أصحاب اللحن المستبشع والأوهام المنكرة. والحقّ أنّ معظم المصنّفين يمثّلون هذا الموقف المتشدّد من اللحن، وقضية التطوّر. ولقد مرّت بنا مواضع متعدّدة من هذا الفصل، تدلّ على تقيدهم نصّاً بما نقل عن العرب، وإن اختلفوا أيضا في درجة الاحتجاج به. فاللحن الذي يمكن أن يكون مستندا إلى لهجة متروكة أو لغيّة رديئة أو منكرة، لا يعدّ من الخطأ لأنّ ماجاءعن العرب لا تلحَّن به العامة وإن كان قليلاً أو شاذاً. وهذ الموقف، وإن بدا متساهلا، فهو لايخرج على المعيار الرئيس في الحكم على صحّة الكلام أو خطئه.

أما ماكان خارجا على السماع نصا، فقد قبله بعضهم، لأنه يجري على سنن العرب في كلامها من مجاز ونقل ومشابهة ونحو ذلك. وإذا صحّ أن

يكون أولئك السابقون من السماعيين، فهؤلاء من القياسيّين، لأنّ ماقيس على كلام العرب، وتبع سنة من سننهم فهو منه، أو هو قريب منه، غير منكر. وعلى الرغم من هذا فإنّ التيار الأساسي في الخلاف بين مصنّف وآخر حينا، وبين المصنّفين والعامة أحيانا، هو ماذكرناه في مفتتح حديثنا، من صحة الاحتجاج بالمسموع عن العرب أو عدمه.

ومن الأمور التي تتّصل بالجانب الدلالي في الأبنية والأوزان ماتبينّاه في تضاعيف هذا الفصل من أنّ أصحاب المصنّفات مالوا غالبا إلى تثبيت ماعرفوه من معان صرفية، مع النظر إليها على أنّها قواعد شاملة ينبغي أن تنطبق على جميع الحالات. ويلاحظ ههنا أنّ سعي المصنّفين إلى الاعتداد بالفروق كان مسيطرا على شروحهم فيما تناولوه من أمثلة اللحن. وتجدر الإشارة إلى أنّ كثيراً من حالات الخلاف المتّصلة بدلالة الأبنية والأوزان كانت تدور حول السماع وما نقل عن العرب من معان، أو حدود للاستعمال. أما القياس على تلك الصيغ وتفسير كلام الناس على أساسها فلم يشغل إلا جانبا محدودا من تحليل المصنّفين.

ونخلص من هذا إلى أنّ اتجاه العامة كان إلى الاقتصاد في بذل الجهد أقرب، لأنّ ما لوحظ بحقّ هو أنّهم يكتفون بأقلّ المفردات عددا، للدلالة على معان متعدّدة. ومن أجل أمن اللبس ذهبوا إلى استعمال بعض المفردات في مواضع مخصوصة دون غيرها ممّا هو جائز. غير أنّ مايتّصف به استعمالهم أساسا هو التعميم وعدم الاعتداد بالفروق. ولقد تبيّن لنا من خلال ماوقفنا عنده من أمثلة كثيرة أنّ كلام العامة ليس منبتّاً على النحو الذي صوّره أصحاب المصنّفات. لأن هؤلاء قدّموا أمثلة اللحن وكأنّها لغة جديدة تخالف اللغة الأصلية، ولاتتّصل بها بأيّ صلة. وعلى العكس من ذلك فقد أثبت تحليلنا المعجمي أنّ معظم ما أتت به العامة، أو لوحظ في كلامها له سند من كلام العرب المدوّن في المعاجم، وإن اختلف في درجة الاحتجاج به. سواء أكان ذلك ممّا روى نصّاً، أم كان جاريا على قياس، أم سنّة من سنن العرب في كلامها.

٣ ـ الاشتقاق والثروة اللفظية :

يتفق معظم علماء اللغة والدلالة المحدثين على أنّ هناك سبيلين يمكن للمتكلم أن يسلكهما لمواجهة متطلّبات التطوّر، وسدّ النقص في الثروة اللفظية. وهما: أن يغيّر في معاني الكلمات الموجودة بالفعل تخصيصا أو تعميما أو نقلا، دون تغيير في جانب اللفظ غالبا. وأن يعمل على إيجاد كلمات جديدة، إما بالصوغ الاشتقاقي، أو بالاقتراض من لغة أخرى، أو بارتجال كلمة ليس لها في اللغة أصل(١). ونخصّ ههنا الاشتقاق بالحديث لأنه المصدر الرئيس لتوليد الألفاظ في اللغة، على أن تكون لنا إشارات إلى المصادر الأخرى، إن كان في الأمثلة التي نحلّلها مايقتضي ذلك. أمّا تغير المعنى مستقلا فقد خصّصنا له فصلا هو التالي لهذا الفصل، وستكون جوانبه مفصّلة هناك.

ولا بدّ من التفريق بدءا بين «الصيغ» الصرفية أو الأبنية والأوزان، وهي محدودة، من جهة. و«القدرات» الكامنة في المفردات ذوات القابلية الاشتقاقية، وهي واسعة، من جهة أخرى. فالاشتقاق يكون على هذا ضمن القدرات الكامنة في المفردات التي لم تستوف جميع إمكانات الاشتقاق الكامنة فيها. أما تلك الصيغ فتمثّل عناصر أساسية لا تنمو بذاتها، أي بإضافة صيغ جديدة إلى النظام الصرفي، لأنّ معانيها وظيفية، وصورها محفوظة مسموعة(٢). فالاشتقاق ههنا يكون من مفردات ذوات معان معجمية، على تلك الصيغ الصرفية ذوات المعاني الوظيفية. ويلاحظ أنّ معظم المفردات قابلة للتوالد والنمو ضمن طرق الاشتقاق، على حين أنّ عددا قليلا من عناصر اللغة لايقبل التوالد. من ذلك الضمائر وأسماء الإشارة، والموصول، والظروف، وبعض الجوامد. ولسنا نرى في هذا

---

(١) انظر: برجشتراسر، التطوّر النحوي، ص ٢٠٧، وأولمان، دور الكلمة في اللغة، ص ١٣٤، وأنيس، د. إبراهيم، دلالة الألفاظ، ، ص ١٤٦ـ١٥١

(٢) انظر: حسان، د. تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، ص١٥١.

الصدد أنّ إيجاد كلمات جديدة على قياس تلك الصيغ، أمر عسير يدعو إلى خلق صيغ جديدة تبدو لبعض الدارسين أهون وأطوع. فالصيغ الصرفية فيما نرى هي عناصر معيارية ينبغي التوقف عندها، لما ينطوي عليه تجاوزها من أخطار تهدد النظام الصرفي للغة العربية الفصحى.

أما الاشتقاق المقصود هنا، فهو صوغ قياسي يكون من أصل، أي مادة لغوية تمثّل المعنى الأساسي موضوعا في مبنى ثلاثي غالبا. ويمثّل المعنى الأساسي رابطة مشتركة بين عدد من المفردات التي تشترك في حروف «أصوات» المبنى. وتنفرد كل منها بعد ذلك بدلالة مكتسبة من الصيغة التي وردت عليها. فالكلمات التالية مثلا: كاتب، مكتوب، مكتبة، يكتب، كتبت.. تشترك في معنى «كتب» عامة، ثم يكون لكلّ منها معنى آخر يضاف إلى الأصل. «ولاشك» في أنّ هذه الطريقة في توليد الألفاظ بعضها من بعض، تجعل من اللغة جسما حيّا تتوالد أجزاؤه، ويتّصل بعضها ببعض بأواصر قويّة واضحة، وتغني عن ضمّ عدد من المفردات المفككة المنعزلة التي كان لابدّ منها لو عدم الاشتقاق[1]. ويقود هذا الكلام إلى الإشارة إلى طريقة اللغات الأخرى التي تعدّ أيضا لغات اشتقاقية، كالأسرة الهندية الأوروبية. فالطريقة الاشتقاقية في تلك اللغات طريقة تعتمد جذرا (Radical)، ثم تضيف السوابق واللواحق، ويكون من ذلك تفرّق المفردات المصوغة من ذلك الجذر في تضاعيف المعجم، دون أن تكون مرتبطة في مادة واحدة، وضمن مدخل معجمي واحد. أما الاشتقاق في العربية فهو يقوم على استخدام أصل (Racine) متحرّك غير جامد، أي أنّ حروف الأصل تتداخل وحروف الزيادة، أو البناء، فيكون من ذلك شكل تبدو فيه الكلمة وكأنّها قد أذيبت، ثم صيغت محتفظة بمادتها الأصلية، لكن بقالب جديد قد لايبقي على حروف تلك المادة الأصلية مرتّبة كما هي في الأساس[2].

---

(١) المبارك، محمد، فقه اللغة وخصائص العربية، ص ٧٩.

(٢) انظر: فليش، هنري، العربية الفصحى، ص ٥٢، والداية، د. فايز، علم الدلالة العربي، ص ٢٤٤، والمسدّي، د. عبد السلام، قاموس اللسانيات، ص ٣١-٣٤.

وتجدر الإشارة إلى مسألة فرعية تتّصل بأصل الاشتقاق. ولسنا نريد من هذه الإشارة التوقف عند ذلك الخلاف القديم بين نحاة البصرة، ونحاة الكوفة حول ذلك الأصل، وما انطوت عليه حجج الفريقين من صناعة كلامية(1) إنّما قصدنا أن نأخذ في الاعتبار تنوّع طرق الاشتقاق، إذ لايمكن قبول الافتراض القائل بأنّ جميع المشتقات انحدرت من أسماء جامدة تدل على معان، أي المصادر. كذلك لايمكن التسليم بأنّ أصل الأسماء جميعا انحدر من الفعل(2). فالتنوّع في هذه الطرق في رأينا أمر واقع، ولا جدوى من تعميم إحدى الطرق على سائرها. كذلك أثار بعض الدارسين في معرض الخلاف حول أصل الاشتقاق أسبقية بعض المفردات في اللغة على بعض، ولاسيّما أسبقية الأسماء على الأفعال. وهي أسبقية لاتستند إلى أساس علمي.

وهناك مسألة مهمّة، ولها ارتباط وثيق بما نحن بصدده من بحث للتطوّر الدلالي وهي أنّ مواد اللغة القابلة للاشتقاق والصوغ القياسي - وهي التي رأينا أنّها معظم المفردات الأصول - لم تُستوف إمكانات الاشتقاق فيها، إذ لانجد - كما يقول سعيد الأفغاني - في مادة ما كلّ الصيغ المجرّدة والمزيدة في الأفعال والأسماء(3). وهذه الإمكانات بقيت كامنة أي موجودة بالقوّة، لا بالفعل. وتقودنا هذه الملاحظة إلى أنّ كثيرا من صور الاشتقاق القياسية لم تدوّن، لأنّ العرب لم تنطق بها. ومن هنا كان وجه من وجوه الخلاف بين اللغويين، والعامة، لأنّ هؤلاء عمدوا أحيانا إلى صوغ كلمات جديدة لايردّها القياس، ولا يأباها الاشتقاق. وعلى الرغم من ذلك فإنّ معظم المصنّفين أنكروها لأنها غير مسموعة عن العرب، فهي محض

---

(1) انظر: ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، 1/ 235-245.

(2) انظر: ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ص 14، والأفغاني، سعيد، في أصول النحو، ص 142.

(3) انظر: الأفغاني، في أصول النحو، ص 154-157.

اختلاق. وهناك نوع آخر من الاشتقاق الذي يقوم على توهّم صلة مابين كلمة وأخرى، ممّا يؤدّي إلى نوع من الاشتقاق العامّي، أو انحراف في جانب المعنى سبّبه ذلك التوهّم. ويمكن أن نضمّ إلى هذا النوع من الاشتقاق ما ابتدعه الناس نتيجة لكثرة الإبدالات الصوتية والإمالة والاختصار والإدغام وغير ذلك، من مفردات جديدة اكتسبت في معظم الأحيان دلالات جديدة ينبغي التنبه إليها.

وثمّة أنواع أخرى تدخل في الثروة اللفظية، بما لها من جوانب دلالية، هي المولّد، والمعرّب، ولهجات الأمصار التي يغلب عليها الطابع المحلي، ومفردات اختارتهاالعامة، وهي ممّا عرفه العرب، لكنّ معظمها ضعيف، أو متروك، أو هو في الأصل لهجة لقبيلة معينة، لم تعترف بها العربية الفصحى.

والخلاف الذي يدور حول أمثلة اللحن في هذا القسم، يتصل بالكلمة من حيث ورودها للدلالة على هذ المعنى، أو عدمه، وما يتعلّق بذلك من دلالة الاشتقاق، ومعاني الصيغ. ومن الجدير بالذكر أنّ كثيراً من المناقشات التي عرضنا لها في الأقسام السابقة من هذا الفصل، كانت حافلة بالجانب الاشتقاقي الذي احتكم إليه أصحاب الفروق كأبي هلال العسكري، في تحديد دلالة الكلمة كيما تمتاز من كلمة أخرى تقاربها دلالة أو ترادفها في بعض مواضع الاستعمال. كذلك مرّت بنا مواضع متعدّدة كان الأصل الاشتقاقي بدلالته الأساسية الفيصل في الخلاف حول دلالة هذه الكلمة أو تلك. غير أنّ مايلاحظ هنا هو أنّ دلالة الأصل غالبا ماتكون حسيّة مرتبطة بالبيئة التي نشأت فيها اللغة. ولذلك ينبغي الاحتراز من الانسياق إلى الاحتكام إلى تلك الدلالة بعد التطوّر الذي يفترض أن تكون الكلمة قد مرّت به، في جانبيها الدلالي واللفظي.

* * *

وتبسط الأمثلة المدروسة في فقرتين، نقف عند الاشتقاق ودلالته في الأولى، على حين نقف عند الثروة اللفظية في الثانية.

آ- ففي الفقرة الأولى نلاحظ اتجاه العامة إلى اشتقاق الأسماء والأفعال، وإلى النحت والنسبة، إضافة إلى صور أخرى من الاشتقاق العامّي.

ففي مجال الأسماء نلاحظ أنّهم يشتقّون «الفُطرة» اشتقاقا قياسيّاً، على نحو الغرفة والنغبة لمقدار مايؤخذ من الشيء على حين أنّ كلام العرب هو «صدقة الفطر»[1] كذلك نجد المتأخرين منهم كما جاء لدى ابن كمال باشا يشتقون اسم «الفلاكة» من لفظ الفلك، لمن به شدّة. فقالوا: به فلاكة، وهو مفلوك أي أصابه الفلك بشدّة[2].

ويلاحظ ابن كمال باشا أيضا مجموعة من الأسماء التي اخترعتها العامة ممّا لا أصل له. من ذلك أنهم نقلوا كلمة «السابقة» من الوصفية إلى الاسمية، مع أنّ العرب لم تستعملها هذا الاستعمال. ويعلق المصنّف على هذا النقل بأنه قريب من الصواب، لأنه يمكن جعلها صفة لموصوف مؤنث كالحقوق مثلا، كما يمكن جعل التاء للنقل، كأنهم جعلوها بذلك من عداد الأسماء[3].

ومن ذلك أيضا أنّهم صاغوا كلمات للدلالة على معان تختصّ بها طريقة «المصدر الصناعي». نحو «الأنانية» وهي - كما يقول ابن كمال - اختراع محض، لا أصل لها[4]. و «الرقية» من «الرق» الذي هو المصدر الذي يدلّ على العبودية. فقول الناس «الرقيّة» بمعنى العبودية خطأ فاحش[5].

(١) انظر: البغدادي، ذيل الفصيح، ص١٠٨، وقارن بالمغرب، ٢/ ١٤٤، والتاج، ١٣/ ٣٢٨.
(٢) انظر: ابن كمال، التنبيه على غلط الجاهل والنبيه، ص ٣٢-٣٣.
(٣) انظر: المصدر السابق، ص ٢٥، وانظر ابن أبي السرور، القول المقتضب، ص١٢٢.
(٤) انظر: ابن كمال باشا، التنبيه على غلط الجاهل والنبيه، ص ١٢.
(٥) انظر: المصدر السابق، ص ٢٤.

ومنها «الصلوحية» التي اخترعوها أيضا، واستعملوها في معنى «الصلوح» و«الصلاح» لكنّها - كما يقول المصنّف - كالرقية المذكورة لفظ من الألفاظ المهملة(١).

ومن أسماء الفاعلين يقولون: رجل فاطر، ومرأة فاطرة، والصواب - كما يرى ابن مكي(٢) هو مفطر ومفطرة. لكّن ابن هشام اللخمي ينقل عن ابن سيده أنه يقال: أفطر الرجل وفطر. وعلى هذا يقال: فاطر من فطر، مع أنّ أفطر أفصح(٣). ويقولون لذي الفنون: متُفنِّن. والمتفنن: الضعيف، وقد تفنّن أخذ من الفنن، وهو ما لان وضعف من أعلى الغصن. أما الصواب - على رأي ابن الجوزي - فهو «مفتنّ»، لأنه من افتنّ في الأمر: أخذ من كلّ فن(٤). في «اللسان»: «ورجل متفنّن أي ذو فنون»(٥).

فقول العامة بناء على هذا ليس بمنكر. كذلك لا يسلّم لابن الجوزي ماذهب إليه من أصل دلالة التفنن، لأن هناك قولين، أحدهما يذهب إلى عدّ «الفنن»: الغصن أصلا للاشتقاق ومنطلقا للمعنى الحسي، وماتوالد منه، على حين يذهب الآخر إلى أن معنى «افتنّ» الحمار بأتنه، إذا أخذ في طردها وسوقها يمينا وشمالا، فهو يفتن في طردها أفانين الطرد، هو أصل دلالة افتن الرجل في كلامه وخصومته إذا توسّع وتصرّف. وهذ المعنى أقرب إلى بقية المعاني التي تشترك في التعدّد، والمخالفة للمألوف، والتشعّب، ونحو ذلك، ممّا هو ملحوظ في دلالة «افتنّ» الحمار. أما ماذكره ابن الجوزي من معنى الضعف في «الفنن» فلا يعوّل عليه ههنا، لعدم ارتباطه بالدلالات المتطوّرة التي رأينا أنّها إلى دلالة اشتقاق الحركات المخالفة للمألوف، والإتيان

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٢٨.

(٢) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ١٧٠.

(٣) انظر: ابن هشام، المدخل إلى تقويم اللسان، ص ١١٠، واللسان، ٥/ ٥٨.

(٤) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٨٨.

(٥) اللسان، ١٣/ ٣٢٨.

بالفنون الغريبة من العدو والطرد أقرب. أضف إلى ذلك أن معنى «الفن» يشترك مع بقية الدلالات السابقة في التشعّب، لأنّ الفن ـ كما جاء في اللسان ـ هو الغصن القضيب، وما تشعّب منه[1].

ومن أسماء المفعولين يلاحظ ابن مكي أنّ أهل صقلّية يقولون رجل مقطوع. والصواب: منقطع به[2]. في «اللسان»: وقُطع بفلان، فهو مقطوع به، وانقطع به، فهو مُنقطع به إذا عجز عن سفره من نفقة ذهبت، أو قامت عليه راحلته، أو أتاه أمر لايقدر على أن يتحرّك معه[3]. فالاشتقاق من الثلاثي قطع، على وزن «مفعول» وارد. كذلك يلاحظ ابن مكي أنّهم يقولون: هو مهدور الجناية. والصواب مُهدر، لأنّه لايقال: هدر دمه، وإنّما يقال: أهدر[4]. لكن ابن هشام اللخمي لايقرّ بهذا الحظر، لأنّهم قالوا ـ أي العرب ـ هُدر، فمهدور جار عليه، مع أنّ أُهدر أكثر[5]. ومن ذلك أنّ العامة يقولون: المحسوسات، أي المعلومات، وهو خطأ، كما يقول الجواليقي في «التكملة»[6]. والصواب عنده هو المُحسَّات، من أحسست الشيء. فالمحسوسات من حسه أي قتله، فهي إذن تدلّ على المقتولات. ويتفرّع من هذا خطأ العامة في استعمال فعل «حسّ» في معنى سمع ووجد، وهو غلط، لأنّ العرب تقول: أحسّ. أما حسّ فقتل، وردّ النار بالعصا. وقد تابعه في هذه التخطئة ابن الجوزي في «تقويم اللسان»[7] والبغدادي في «ذيل الفصيح»[8] ومن الجدير بالذكر أنّ البغدادي نسب هذا الخطأ إلى المتكلمين،

(١) انظر: اللسان، ١٣/ ٣٢٦ـ٣٢٩.

(٢) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ١٧٢ .

(٣) انظر: اللسان، ٨/ ٢٧٩ .

(٤) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص١٧٢ .

(٥) انظر: ابن هشام، المدخل إلى تقويم اللسان، ص ١١٠، واللسان، ٥/ ٢٥٧ .

(٦) انظر: الجواليقي، تكملة إصلاح ماتغلط فيه العامة، ص ١٣ .

(٧) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٩٠ .

(٨) انظر: البغدادي، ذيل الفصيح، ص ١٠٢ .

لا إلى العامة. وعن ابن برّي: استعمل هذه اللفظة أبو علي الفارسي وأبو عمران الصقلي على جلالتهما في العلم، فيقولون: كل محسوس معلوم، وليس كلّ معلوم محسوسا. . وهو إما أن يحملوه على باب أحمّه الله فهو محموم. . وإما أن يكون على الاتباع لمعلوم[1] وفي «شفاء الغليل» للخفاجي: عن الزمخشري: حسّاس من أحس، وكأنه من قول المتكلّمي جسم حسّاس، وقد لحنوا في قولهم المحسوسات فينبغي أن يلحّنهم في هذا أيضا، إذ لم يثبت عندهم فعال من أفعل. وقال في شرح التسهيل إنّ قولهم جسم حسّاس لحن لم يسمع. قلت ـ الخفاجي ـ: وقع في حديث في سنن أبي داود: إنّ الشيطان حسّاس لحّاس، وفسّره شرّاحه بشديد الحسّ والإدراك، وإنه يلحس مايتركه الآكل على يده[2]. وفي «المصباح المنير»: أحسّ الرجل الشيء إحساسا، علم به وربما زيدت الباء فقيل: أحسّ به، على معنى شعر به وحسست به من باب قتل لغة فيه والمصدر الحسّ بالكسر تتعدى بالباء على معنى شعرت أيضا. . يقال حسست الخبر فهو «محسوس» ورجل «حسّاس» للأخبار كثير العلم بها. وأصله من الإحساس: الإبصار، ثم استعمل في الوجدان والعلم بأيّ حاسة كانت[3]. وعلى الرغم من أنّ الفيومي يثبت صيغتي اسم الفاعل «حساس»، والمفعول «محسوس» من الثلاثي من غير لجوء إلى تخريجهما على الشذوذ أو الاتباع، فإنه لم يقف على أصل دلالة «حسّ» الثلاثي، و«أحسّ» الرباعي وما تفرّع من مادة «الحس». أما ماذكره من أنّ الأصل هو الإبصار فهو بعيد في رأينا لأنه يمثّل تطوراً لابدءا للمعنى الحسي الأول، أو مايمكن أن نعدّه بداية لبقية المعاني. والأصل هو على مايبدو الحس من الحركة .والجرس من الصوت[4]. وهذا المعنى هو الذي تطوّر في زعمنا إلى الدلالة على الإحساس ببقية الحواس بسبب المشابهة أو المجاورة والاتحاد

---

(١) انظر كلامه في التكملة للجواليقي، ص ١٣.

(٢) انظر: الخفاجي، شفاء الغليل، ص ١٠٢ـ١٠٣.

(٣) انظر المصباح، ١/ ١٣٥ـ١٣٦.

(٤) انظر: اللسان، ٦/ ٥٠ـ٥١، والتاج، ١٥/ ٥٣٦ـ٥٣٧.

في المصدر. وهذا النمط معروف في التطور الدلالي تحت مصطلح «التزامن الحسي» (Synesthésie) ويدل على ربط الإدراكات الحسيّة الناشئة من إحساسين أو أكثر(1). ويهمنا هنا مايلاحظ من توسّع دلالة من الدلالات المرتبطة أساسا بحاسة معينة، لتغدو شاملة بقية الحواس، من ذلك مثلا صفة «الحلاوة» التي تطلق قبل كل شيء على الطعم، ثم على الصوت واللون واللمس، وأخيرا على الخلق والسلوك. ومثلها «الذوق» و«المرارة» في سلوكهما الطريق نفسها في التطوّر صعدا إلى المعاني الذهنية. وقد تبيّن لنا أن استخدام «المحسوسات» لدى أصحاب العلوم العقلية أقدم ممّا جاء لدى أصحاب المصنّفات الذين نسبوا هذا الاستخدام إلى المتكلمين تارة وإلى العامة تارة أخرى. ففي «مفاتيح العلوم» للخوارزمي الكاتب (ت٣٨٧هـ) ورد تعريف «الحواس» الخمس، و«الحاسّ» العامّ الذي هو قوة في النفس تؤدّي إليها الحواس ماتحسّه فيتقبله، و«القوّة المخيلة» (فنطاسيا) من قوة النفس، وهي التي يتصوّر بها «المحسوسات» في الوهم، وإن كانت غائبة عن الحسّ وتسمى القوة المتصوّرة والمصورة(2). كذلك وردت كلمة «المحسوسات» لدى السيد الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ) صاحب «التعريفات». ففي تعريف الحسّ المشترك أنّه القوّة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة(3).

وممّا أخطأ فيه الناس جريا على كلام «المتكلمين» أنّهم يقولون: صفات «ذاتية»، وهذا جهل كما يقول الجواليقي، لأنّ النسب إلى ذات «ذووي» كما أخبر بذلك التبريزي(4). أما البغدادي فيصرّح بأن هذا من قول المتكلّمين

---

(1) انظر رسالتنا: العربية الفصحى المعاصرة، كلية الآداب بجامعة حلب، ١٩٨٤م، ص ١٧١ ومايليها.

(2) انظر: الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص ٨٣.

(3) انظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٧٦.

(4) انظر: الجواليقي، التكملة، ص١٢.

المخالف للأوضاع العربية[1]. وفي «التعريفات» للجرجاني: الذاتي لكلّ شيء: مايخصّه ويميزه عن جميع ماعداه[2] وفي «المصباح»: وقد صار استعمالها بمعنى نفس الشيء عرفا مشهورا حتى قال الناس «ذات متميّزة» و«ذات محدثة» ونسبوا إليها على لفظها من غير تغيير، فقالوا عيب «ذاتي» بمعنى جبلّي وخلقي[3].

وتقول العامة في النسب أيضا: شيء «أزلي»، أي قديم، ويصفون الله تعالى بالأزلية. وكلّ ذلك خطأ ـ كما يروي ابن الجوزي عن أبي هلال العسكري ـ لا أصل له في العربية. وإنّما سمعوا قول الناس: لم يزل الله موجوداً، ولايزال، فبنوا منه هذا البناء. قال: وفي بعض النسخ من «إصلاح المنطق»: الأزل: القديم فإن كان ابن السكيت قاله فقد أخطأ ليس الأزل بشيء[4]. وقد علق الخفاجي في «شفاء الغليل» على هذه النسبة بما يؤيّد ابن الجوزي والعسكري من أنّ «الأزلي» خطأ لا أصل له في كلام العرب لفظا ومعنى، فعدم وروده مقرّر، ومخالفته للقياس ظاهرة لأنه نسب إلى لم يزل بعد حذف لم، وأبدلت الهمزة من الياء وكلّها تكلّفات[5] ويبدو أنّ هذه الكلمة ممّا أولع به أهل الكلام[6]. ففي «مفاتيح العلوم»: الأزلي الكائن لم يزل ولا يزال[7]. وفي «التعريفات»: الأزل استمرار الوجود في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب الماضي، كما أنّ الأبد استمرار الوجود في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب المستقبل. والأزلي: مالا يكون مسبوقا بالعدم[8].

---

(١) انظر: البغدادي، الذيل، ص ١١٦.
(٢) انظر الجرجاني التعريفات، ص٩٥.
(٣) انظر: المصباح، ١/٢١٢.
(٤) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ٩٧.
(٥) انظر: الخفاجي، شفاء الغليل، ص٣٨.
(٦) انظر: المصدر السابق، ص٦٠.
(٧) انظر: الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص ١٧.
(٨) انظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١١ـ١٢.

وهناك أمثلة على نوع من الاشتقاق الذي يقرب من النحت، من ذلك «تلاشى» بمعنى الاضمحلال وهي عامية لا أصل لها في اللغة، لأنها لم ترد عن العرب[١] وهي على مايبدو مشتقة من «لاشيء» كاشتقاق «بسمل» و«حمدل» في النحت. وروى الخفاجي أنّ هذا المعنى ورد في الأثر «في كتاب مناقب العبّاس»: تلاشت الأخدان عند فصيلته، وتباعدت الأنساب عند ذكر عشيرته. ومن هذا أيضا أنهم يشتقون فعلا هو «تسودن» من المرّة السوداء، مع أنه لايتصرف منها فعل، ولو تصرّف لم يدخل فيه نون، كما يقول ابن الجوزي[٢]. ومنها أيضا قول العامة في نحت كلمة «أيش» من أيّ شيء، وهو خطأ ـ كما يروي ابن الجوزي عن أبي هلال العسكري ـ لأنه ماسمع من فصيح قط[٣]. أما الخفاجي فيرى أن بعض اللغويين صرحوا بأنّه سمع من العرب، ومنهم من رأى أنّها كلمة قائمة بنفسها وليست مخفّفة من «أيّ شيء». كذلك وقعت في شعر قديم جاء في السير: من آل قحطان وآل أيش.

وينقل الخفاجي عن السهيلي في شرحه الأيش: يحتمل أنه قبيلة من الجنّ ينسبون إلى أيش ومعناه مدح. يقولون فلان أيش، وابن أيش، ومعناه شيء عظيم. وأيش في معنى أيّ شيء، كما يقال: ويلمه، في معنى ويل لأمه على الحذف لكثرة الاستعمال[٤].

وفي مجال الأفعال نجد أنّ العامة اشتقّوا من «أهل» على وزن «استفعل»، فقالوا: استأهل بمعنى استحقّ، وهو «مستأهل». لكنّ ابن قتيبة يخطّئهم في ذلك، لأن المستأهل هو الذي يأخذ الإهالة، والصواب أن يقال: فلان أهل لكذا[٥]. وتبع الحريري هذه التخطئة في «درة الغواص» ذاهبا إلى أنّ كلتا الصيغتين، الفعل: استأهل، والاسم: مستأهل لم تسمعا في كلام العرب،

---

(١) انظر: الخفاجي، شفاء الغليل، ص٨٣ والعدناني، معجم الأغلاط ص٦٠٤ـ٦٠٥.

(٢) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٤٣.

(٣) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ٩٥، والبغدادي، ذيل الفصيح، ص ١١٧.

(٤) انظر: الخفاجي، شفاء الغليل، ص ٣٨ـ٣٩ وانظر: رضا، أحمد، قاموس ردّ العامي إلى الفصيح، ص ٢٤ـ٢٥.

(٥) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤١٢.

ولا صوّب التلفّظ بهما أحد من أعلام الأدب[1]. أما البغدادي في «ذيل الفصيح» فيرى أنّ هذا الاستعمال مولّد، ومعناه عند العرب الذي يأكل الإهالة، وهي الشحم (أو السمن والودك). غير أنّ البغدادي يقبل هذا الاستعمال على الرغم من عدم وروده عن العرب، لأنه سائغ في القياس، فيستأهل: يستفعل، من لفظ الأهل، مثل يستأصل، ويستأسد، من لفظ الأصل والأسد[2].

والحقّ أنّ ماذهب إليه البغدادي يفتح أمام الناس (من أهل اللغة جميعا، لا العامة فحسب) أبوابا جديدة لزيادة الثروة اللفظية ضمن القواعد الأساسية لأنظمة اللغة. وتبرز الإفادة هنا ـ كما أشرنا في مفتتح هذه الفقرة ـ من إمكانات الاشتقاق الواسعة، لأنّ ماورد في المعاجم وكتب اللغة، لايمثّل جميع حالات الاشتقاق القياسية الممكنة والتي قد تدعو إليها الحاجة في يوم من قابل الأيام.

وينقل الخفاجي في «شرح الدرة» و«شفاءالغليل» عن الأزهري أنّ «استأهل» بمعنى استحقّ مسموع، وقد سمعه من أعرابي فصيح من بني أسد، بمحضر جماعة من الأعراب، وما أنكروا عليه قول. كذلك ينقل الخفاجي عن ابن برّي في «الحواشي» أنّ «استأهل» على «استفعل» جائز قياسا. وبناء على ماسبق فقد رأى الخفاجي أنّ استأهل بمعنى صار أهلا لكذا، أي مستحقّا جائز قياسا، كما مرّ، مع أنّ هناك سماعا ثابتا عن كثير من الثقات بوروده، فثبت أنّه مسموع فصيح، ومقيس صحيح، فلا عبرة بإنكاره[3]. وفي «اللسان»: أنكر الأصمعي أن يقال استأهله، هكذا نقل عنه أبو حاتم، وتبعه في ذلك كثير من أهل اللغة. وعن الأزهري أنه سمع أعرابيا فصيحا يقول استأهل. وقد رواه الخفاجي في ردّه على الحريري[4]. أما صاحب القاموس» فقد جزم بأن «استأهله»: استوجبه، لغة جيدة، أما إنكار الجوهري فباطل[5].

---

(١) انظر: الحريري، درة الغواص، ص٧، وكذا في تقويم اللسان لابن الجوزي، ص٧٧.

(٢) انظر: البغدادي، ذيل الفصيح، ص ١٠٦.

(٣) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص ٢٣ ـ ٢٤، وشفاء الغليل، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٤) انظر: اللسان، ١١/ ٣٠.

(٥) انظر: القاموس، ص ١٢٤٥.

ويرى بعض المصنّفين أنّ هناك فرقا في الاشتقاق، بين «حلا» في فمي و«حلي» في عيني. لأنّ الأول من الحلاوة الطعمية، على حين أنّ الثاني من «الحلية». من هؤلاء الهروي في «التلويح» عن ثعلب، والحريري في «درة الغواص»، وابن الجوزي في «تقويم اللسان»[1]. أما الخفاجي في «شرح الدرة» فيرى أن التفرقة المذكورة هي رواية الأصمعي، على حين أنّ من أهل اللغة من سوّى بينهما، كما جاء في الصحاح وغيره. وينقل عن ابن برّي أنّ كلا الفعلين: حلا (في فمي)، وحلي (في عيني)، مأخوذ من «الحلاوة»، وإنما غيّر بناؤهما للفرق بينهما[2]. ويبدو أنّ ردّ هذين الفعلين إلى أصل «حلا» المرتبط بحاسة الذوق لايخرج على تطوّر دلالة هذ المادة، فلا مسوغ للبحث عن أصل اشتقاقي آخر لفعل «حلي». فصفة «الحلاوة» لم تبق ضمن إطار حاسة الذوق، بل تطوّر استعمالها إلى مجموعة من المعاني المجازية. ففي «أساس البلاغة»: من المجاز: حلي فلان في عيني.. وحلّيت الشيء في عين صاحبه، وهو حلو اللقاء، وحلو الكلام، واستحليت هذه الجارية، واحلولت لي.. وجارية حلوة العينين، وتحالت المرأة: أظهرت حلاوتها[3] ويظهر التطوّر هنا في توسّع الدلالة، وخروجها من التخصيص إلى التعميم، إذ أصبحت - إضافة إلى التزامن الحسي في وصف معطيات الحواس كالسمع والشمّ والبصر - مستعملة في كلّ مايروق ويحس، من سلوك، وخلق، وكلام.. فصفة «حلو» التي هي في الأصل تخصّ الذوق، يمكن أن تستعمل للروائح، والأنغام، والمناظر[4]. واستعمال العامة هنا هو أنّهم يقولون: حلا لي الشيء في صدري، وبعيني، إضافة إلى حلا في فمي. أما ما ذهب إليه

---

(١) انظر: الهروي، التلويح، ص١٨، والحريري، درة الغواص (توربيكه)، ص ١٦٦ وابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١١٦.

(٢) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص ٢١٤-٢١٥.

(٣) أساس البلاغة، ص ٩٤.

(٤) انظر: رسالتنا، العربية الفصحى المعاصرة، ص ١٧٦.

بعض أصحاب المصنّفات من أنّ «حلي» مشتقّ من «الحلي»، وعلى هذا بنوا التفرقة، فليس بقويّ ولا مرضيّ، كما يقول الخفاجي[1].

وممّا يتعلق باشتقاق الأفعال أيضا ماأخذه الحريري على الناس من قولهم لمن تغيّر وجهه من الغضب: قد تمغّر، لأنه خطأ، والصواب، تمعّر بالعين، كما ذكر ثعلب[2]. لكن ابن برّي - كما ينقل الخفاجي - يرى أنّ لهذا الفعل وجها صحيحا، لأنّه على التشبيه بالمغرة، لمن احمرّ وجهه غضبا، كما يقال تحمّم وجهه، إذا اسودّ، حتى كأنه سوّد بالحمم. أما الخفاجي فيرى أنّ هذا الفعل: تمغّر، وبعض الأسماء المشتقّة من مادته، قد وردت في الأحاديث عن الثقات، كما أنّ الأزهري أثبت «تمغر» للدلالة على تغيّر اللون باتجاه الصفرة. ويرى الخفاجي في هذ الصدد أنّ مجيء «التفعيل» للتشبيه كثير في كلام العرب، نحو قوّس الشيخ، صار كالقوس انحناء، وهلّل البعير: استقوس من الهزال، وصار كالهلال، ودنّر وجهه، صار كالدينار، وكذا في: مُبرّج، أي ثوب عليه صور كالبروج، ومُدمّى، للفرس الأشقر الذي يكون لونه بلون الدم[3]. ولقد تبيّن لي من خلال مراجعة «اللسان» و«القاموس» و«التاج» أنّ المسألة المختلف فيها، ليست في دلالة تمغّر، أو أمغر، أو متمغرة، بمعنى احمرّ كلون المغرة، لأنّ هذه الدلالة واردة في المعاجم، ومروية في بعض الأحاديث النبوية الشريفة[4]. إنّما هي في ورود «تمغّر» للدلالة على تغيّر المرء عند الغضب، كما ذهبت العامة.

ومن ذلك أنّ الجواليقي في «التكملة» ينكر قول العامة «تنهّس» للنصارى، إذا أكلوا اللحم قبيل صومهم. لأنّه قلب للمعنى إلى ضدّه، وغلط

---

(١) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص ٢١٤-٢١٥.

(٢) انظر: الحريري، درة الغواص(توربيكه)، ص ٢٦، وانظر البغدادي، ذيل الفصيح، ص ١٠٦-١٠٧.

(٣) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص ٥٠.

(٤) انظر: اللسان، ٥/ ١٨١-١٨٢، والقاموس، ص ٦١٤، والتاج، ١٤/ ١٤٢-١٤٤.

في اللفظ. أما اللفظ فإنّه يقال «تنحّس» النصارى. وأما المعنى فإنه يقال لهم ذلك اذا تركوا أكل اللحم، ولا يقال لهم ذلك إذا أكلوه(١). لكنّ البغداديّ يرى أنّ هذا وإن صح، لايمنع أن يكون كلام العامة جائزا، لأنّ وجهه ظاهر، فالعرب تقول: «تنحّس» النصارى، إذا تركوا اللحم. أما العامة فيقولون: تنهّس النصارى والمسلمون، إذا أكلوه. وأيّام التنهيس هي أيام في أواخر شعبان، يُغتنم فيها أكل اللحم في النهار. وهذا سائغ - كما يقول البغدادي - لأنه من النهس، وهو أكل اللحم بشره وخطف، لأنهم يأكلون أكل مودّع(٢) وعلى هذا لاتعارض بين كلام العرب لفظا ومعنى في «تنحس»، وكلام العامة في «تنهس» لأن اللفظين اختلفا لاختلاف المعنيين، أي «تنحس» للترك، و«تنهس» للأخذ.

وهناك بعض الأمثلة على الخطأ في تأويل المعنى، لأنّ الأصل الاشتقاقي الذي توهّمه العامة بعيد عن المعنى المراد، والسبب في هذا التأويل هو مايمكن أن يدعى «بالجناس الاشتقاقي». من ذلك ماذكره ابن مكي من أنّ العامة يعنون بقولهم «ضربه فأشواه» أنه حرقه ضرباً، كما يشوى اللحم في النار. وليس كذلك، لأن معناه: ضربه فأصاب شواه، والشوى أطراف الجسد كاليدين والرجلين(٣). وعن الأصمعي - من كتاب المقصور والممدود للقالي - أشواه: إذا لم يصب مقتله. وشواه: إذا أصاب منه المقتل(٤). ومنه أنّ العامة يظنّون أنّ كلمة «العامة» مشتقّة من «العمى»، وليس كذلك - كما يقول ابن مكي - لأن العامة من العموم، ولو كانت من العمى لقيل: العاميَة بالياء خفيفة(٥). ومنه أيضا أنّهم يعنون بقولهم «افحامَ الصبي من البكاء» أنّه

---

(١) انظر: الجواليقي، التكملة، ص ٢١، وابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٠٧.

(٢) انظر: البغدادي، ذيل الفصيح، ص ١٠٥.

(٣) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٣٠٠.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص ٣٣٤.

(٥) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٢٩.

اسودّ من شدّة مابكى، حتى صار كلون الفحم. وليس كذلك، لأنّ «فحم» أي انقطع صوته. فهو من الانقطاع لا من السواد[1]. ومن ذلك أيضا أنّهم يرون أنّ «المنزل» سمي بذلك لأجل الماء. لأن الأصل - كما يظنون - هو «الماء انزل»، وليس كذلك، لأنه اسم مكان من نزل ينزل، كما تقول: مضرب ومجلس، لموضع الضرب والجلوس[2]. ويبدو أنّ لهذا الذي دعوناه «الجناس الاشتقاقي» أسبابا تتصل بالملابسات العامة لاستخدام هذه الدلالة أو تلك، وهي جزء من «المقام» الذي يمثل القرائن الحالية. إضافة إلى أنّ التعبير عن هذا الخطأفي الاشتقاق، قد يُوظّف لأغراض فنية. فآثار الضرب في المثال الأول هي التي أوحت على مايبدو بذلك الربط بين المعنى والأصل الاشتقاقي المتوهّم، وهو الحرق بالنار في «شوى اللحم». وارتباط «العامة» بظروف الجهل والبعد عن نور العلم، جعل ذلك الوهم بين دلالة «العامة»، واحتمال اشتقاقها من «العمى» وارداً. كذلك نجد أنّ ملاحظة اسوداد الصبي حين البكاء الشديد أوحى إلى الناس بتلك الصلة بين دلالة «افحامّ»، وأصل الاشتقاق الذي هو «الفحم»، كما ظنوا. أما في المثال الأخير فالتأويل الذي تأولوه على غير حقيقته في «المنزل» يُردّ - فيما نقدّر - إلى مدّ حركة الفتح في الميم، ممّا يبعث ذلك الوهم في إمكان اشتقاق هذه الكلمة من «الماء انزل» نحتاً، لا صياغة قياسية من نزل.

ومن هذا النوع أيضا ماذكر ابن الامام في «الجمانة» من أنّ العامة يطلقون كلمة «غانية» على المرأة المغنِّية متوهّمين أنّها مشتقة من الغناء[3]، وليس كذلك، لأنّها من «غنى» خفيفة، إذا استغنت بما كان لها من جمال عن الزينة أو من زوج عن غيره من الرجال. ومنه أيضا أنّهم يطلقون كلمة «المغاني» على «الأغاني» ذاهبين إلى الخلط بين «المغنى» أي المكان الذي غني

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٣٠٠.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ٢٩٩.

(٣) انظر: ابن الإمام، الجمانة في إزالة الرطانة، ص ٣٥.

به أهله، و«الأغنية» من الغناء(1). والسبب في هذا الوهم مبعثه اشتراك هذه الألفاظ على اختلاف دلالتها في أصل ثلاثي واحد هو «غناء»، من غير التفات إلى التطوّر الذي جعل بعض الدلالات تختصّ بما تنفرد به عن الدلالات الأخرى.

* * *

ب ـ ونقف في الثروة اللفظية عند أمثلة كان الخلاف يدور فيها حول ورود هذه الكلمة بهذا المعنى أو ذاك. على أنّها مولّدة أو معربة أو غيرها أفصح منها. والحق أنّ كثيرا من هذه الأمثلة له وجه مقبول، إضافة إلى أنّ معظمه ورد في تضاعيف المعاجم، وإن اختلفت درجة الاحتجاج به. ويعدّ هذا النحو في سبل الوفاء بالحاجة، إما تعريبا، أو توليدا، أو إحياء للهجة قديمة واستعمالها في معنى جديد.

ومن الملاحظ أنّ ماذكره المصنّفون تحت اسم «المولّد» عنوا به كلّ مالم يرد عن العرب من ألفاظ أيّا كان نوعها من حيث الاشتقاق، وطريقة التوليد، فالمهمّ عندهم هو أنها لم ترد عن العرب، ولذلك فهي مردودة.

ويتطلّب استكمال البحث ههنا الوقوف عند أصول «المولّد»، من الوجهتين اللغوية والاجتماعية، وما يتّصل بذلك من دلالات اصطلاحية. ففي الدلالة اللغوية نجد أنّ «المولّد»، أو «الوليد» يدلّ على الصبي حين يولد، أو مادام صغيرا لقرب عهده من الولادة. ويشير قرب العهد من الولادة إلى الارتباط بالزمن الذي كانت فيه الولادة، فقرب ذلك من معنى الحداثة. وهناك نقل نظنّ أنّ ملمح الحداثة في السنّ كان وراءه، وهو إطلاق كلمة «الوليدة» على الجارية. فالجواري كن يحملن غالبا إلى الناس في غير ديارهن صغيرات. ولعلّ السبب في ذلك رغبة هؤلاء الناس في تربية الجواري وفق مايرغبون، وبحسب الأغراض التي لأجلها تمّ استرقاقهن. غير أنّ ملمح

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص ٣٨.

السنّ هذا تنوسي فيما بعد، على عادة أهل اللغة في التصرّف في الملامح التي تميّز الدلالة. فكان من ذلك إطلاق «الوليدة» على الجارية من غير التقيّد بحداثة السن[1]. وبناء على هذا فقد غدا الارتباط قويًا بين دلالة «الوليد» و«الوليدة» ومايقرب منهما من اشتقاقات من جهة، وفئة العبيد والإماء من جهة أخرى. ولعلّ هذا الارتباط هو الذي أكسب الدلالة ملمحاً جديداً هو عدم الأصالة في النسب، فهؤلاء الأرقاء هم من غير العرب غالبا، أو ممّن اختلطت أنسابهم اختلاطا حطّهم عن مراتب العرب الخلّص.

ونظنّ أنّ اتساع التسرّي في المجتمعات الإسلامية بعد الفتوح والاستقرار في الأمصار الجديدة، قوّى ذلك الارتباط، أو النقل الدلالي الذي ظهر في إطلاق كلمة «مولّد» على غير المحض من جهة النسب. ثم كان نتيجة لذلك ظهور مصطلح « المولّد» للدلالة على ماصدر عن هؤلاء الذين نجموا ـ على هذا النحو من الكثرة ـ بأخرة من الزمن، ممّا لم يكن معروفا على هذا الاتساع قبل خروج العرب من جزيرتهم واختلاطهم بالأعاجم وتوافد الرقيق على المجتمعات الجديدة. فهؤلاء إذن طارئون ومحدثون ومشكوك في أصولهم مفتعلون. ومن هنا يمكننا أن نتبيّن أثر الجانب الاجتماعي في الدلالة اللغوية والاصطلاحية. فالمولّد أصلا صفة لكلام أولئك الذين رأينا من صفاتهم مارأينا، أضف إلى ذلك أنّ معظمهم لم يكن يستطيع نطق العربية نطقا صحيحا، بله أن يحسن نظم الكلام والتصرّف في المعاني على طريقة العرب الفصحاء أهل السليقة والطبع. ويرى أحد الدارسين المحدثين أن مصطلح «مولّد» غدا يدلّ منذ منتصف القرن الثاني الهجري تقريبا على نوع من الكلام، بأنه ليس من كلام العرب في الجاهلية، أو أنه محدث[2]. وبالنظر إلى ملامح هذا الكلام، ومن صدر عنهم بدءا نجد أنّ علماء العربية القدماء جعلوا قواعد الاحتجاج فاصلا بين مرحلتين للغة، الأولى ضمّت

---

(١) انظر: اللسان، ٣/ ٤٦٧ـ ٤٧٠، والتاج، ٩/ ٣٢١ـ ٣٣٠.

(٢) انظر: خليل، د. حلمي، المولّد، ص ١٨٤ ـ ١٨٦.

ماصحّ بحسب معاييرهم من كلام الجاهليين والمخضرمين والإسلاميين المتقدّمين. على حين أنّ الثانية بدئت بمن سمّوا بالمولّدين الذين لايحتج بكلامهم، وإن كانوا علماء أو كتّابا أو شعراء تغليبا لعنصر الزمن على ماسواه. واعتدادا بهذا العنصر الزمني فقد ذهبوا إلى أنّ كلّ ماطرأ على أيّ جانب من جوانب اللغة، من تغيّر أو اشتقاق أو تعريب، أو لحن من المولّد. وبناء على هذا فإنّنا نلاحظ أنّهم وسّعوا من مجال «المولّد» حتى شمل جميع مظاهر التغير اللغوي، دلالة ولفظاً وتعريباً[1]. ومن الواضح أن تحولاً تمّ حين أخذ مصطلح «مولّد» يشكل كلّ تلك المظاهر من غير ارتباط بتلك الفئة التي صدر منها أصلا. فالارتباط الأقوى أصبح بين مظاهر التغيّر وعنصر الزمن. فالمولّد على هذا هو الكلام الذي استعمله الناس قديما بعد عصر الرواية[2].

وهناك جانب يتّصل بالعلاقة بين «المولّد» ومايقاربه من المصطلحات التي تشير إلى التغيّر اللغوي. فالدارس يتوقّف عند بعض المسائل التي تتعاقب فيها مصطلحات متعدّدة قد تبدو مترادفة أو متقاربة، وهي في ضوء النظر الدقيق متباينة تفصل بين أحدها والآخر فروق ينبغي التنبّه إليها. من ذلك أن مصطلح «المولّد» نفسه يجرّد من عنصر الزمن، فيغدو لدى بعض الدارسين مرادفا للتغيّر أو التطور، يستوي في ذلك ماكان قديما من عمر العربية وماكان حديثاً منه أو عصرياً[3]. غير أنّ مانفضّله هو الابقاء على «المولّد» ضمن إطاره الزمني. أما بعض المصطلحات القريبة منه كالتوليد فلا نجد بأسا من استخدامها للدلالة على عملية التغيّر والتطوّر مجرّدة عن الزمن. والحقّ أنّ

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص ١٩٣.

(٢) انظر: المعجم الوسيط، ١/١٦.

(٣) من ذلك على سبيل المثال مافعله حلمي خليل حين درس مايتصل بالتطور الدلالي في العربية بعد الإسلام حتى العصر الحديث، وذلك في كتابيه «المولّد»: دراسة في نموّ وتطور اللغة العربية بعد الإسلام، ١٩٧٨م، و «المولّد»: دراسة في نموّ وتطور اللغة العربية في العصر الحديث، ١٩٧٩م. وإشاراتنا إلى الكتاب الأول دوماً.

المصطلح الذي يمكن أن يدلّ على التغيّر مجرّداً عن الارتباط بالمراحل الزمنية هو «التطوّر» خالصا من النظر المعياري للصواب والخطأ. ويقرب من هذا مصطلح «التغيّر» الذي لايوحي على مايبدو بأي ملمح تقويمي. وهناك مصطلحان آخران متقاربان قد يكونان جزءا من المولّد وفق مارأينا من اتساع مجاله، وهما «الدخيل» و«المعرّب». فالدخيل عند بعض الدارسين هو أعمّ من المعرّب، لأنه يدلّ على كل مانقل إلى لغة العرب «سواء أجريت عليه أحكام التعريب، أم لم تجر، وسواء أكان ضمن ماعرف بعصر الاحتجاج، أم كان بعده[1]. فالدارسون إذن فرّقوا بين الدخيل والمعرب من جهتين، الأولى العنصر الزمني، والثانية التصرّف اللفظي. فعلى الأولى ذهبوا إلى أنّ مادخل العربية في الجاهلية وصدر الاسلام يعد من «المعرب». أما ماكان منه بعد عصر الاحتجاج فهو من «الدخيل» الذي ينضوي تحت المولّد. وعلى الثانية فرّقوا بين الدخيل والمعرّب بالنظر إلى البناء الصرفي، فما بنته العرب على أوزانها من أصول أعجمية عدّ «معرّبا». أما مابقي لفظه على بنائه حين دخل العربية دونما تغيير يذكر فهو «دخيل». والحق أن الاعتبار السائد هو التفريق بين تينك المرحلتين اللتين أشرنا إليهما آنفا، ولذلك أضاف معظم اللغويين مادخل العربية بعد عصر الاحتجاج إلى المولد[2]، لأنه جرى على ألسنة المولدين الذين لايحتجّ بكلامهم أيا كان مصدره، أو نوع التصرّف فيه. وثمة تداخل أشرنا إليه في موضع سابق من هذا البحث، وهو الذي يكون بين «المولّد» و«اللحن». فبعض القدماء ذهبوا إلى أنّ كلّ ماجاء عن طريق الاشتقاق أو تحويل الدلالة أو التعريب أو اللحن وتكلّم به المولدون - وفيهم العامة - بعد عصر الاحتجاج من المولّد. و«لو أننا أخذنا بهذا التحديد للمولّد لدخلت كتب لحن العامة جميعا ضمن مظاهر التوليد، لأنّ اللحن في نهاية الأمر هو

---

(١) انظر: بوبو، د. مسعود، أثر الدخيل على العربية الفصحى في عصر الاحتجاج، ص٥٥.
(٢) انظر: خليل، المولّد، ص ٢١٩.

تغيّر(١) . وذهب آخرون إلى توسعة مجال اللحن ليشمل كل ماذكرنا من مظاهر التغيّر ، وفيها المولد(٢).

ونخلص بعد هذه الوقفة إلى أن مفهوم «اللحن» أكثر تحديدا من المولد(٣)، كما أنه قد يكون أوسع منه مجالا . فاللحن يشمل كل تغيّر مهما كان نوعه سواء أكان في الجانب الصوتي، أم الصرفي، أم النحوي، أم الدلالي. وهو أيضا ميدان للتأليف الواسع والواضح المقاصد. أما «المولد» فهو تيار ضمن العربية الفصحى ولاسيّما في الأسلوب والدلالة والمصطلح. ولذلك نفترض أنّ كلّ مالم يوافق سنن العرب ونطقت به العامة عدّ في اللحن. على حين أنّ المولد اتجه إلى الوفاء بمتطلبات التطوّر اللغوي غير ملاحظ لأنه يجري مجرى كلام العرب، ولمبلغ الحاجة إليه ولاسيّما في التطوّر العلمي والثقافي. ومنه جمهرة المصطلحات والمواضعات التأليفية في الآداب والعلوم والفلسفة والدواوين. كذلك نفترض أنّ «المولّد» استمر يجري في اللغة زمنا، لأنّه ظاهرة تطوّرية تجعل اللغة مواكبة للزمن والمجتمع والثقافة. ولعلّ ميدانه الوحيد صار في العلوم والثقافة والأدب. أما اللحن الذي كان معظمه من الخطأ في الصوت والبناء، فقد ابتذل حتى كثر فيه التحريف والبعد عن الأصول والاختلاط باللغات الأخرى، فصار إلى لهجات عامية محلية، ممّا بات مهدّدا للعربية في وحدتها وبقائها.

---

(١) خليل، المولد، ص ١٩٤، وتجدر الإشارة إلى أن يوهان فك جعل كل مظاهر التغيّر بما فيها لحن العامة من «العربية المولدة».

(٢) انظر: المولد، ص ٢٠٣.

(٣) من أمثلة الاضطراب في تحديد دلالة «المولد» مانقله السيوطي في المزهر من آراء متضاربة، انتهى منها إلى ضمّ مجموعة ممّا ورد في مصنّفات لحن العامة المعروفة الى المولد . ومما جاء حول المولد، أنه ما أحدثه المولدون الذين لايحتجّ بكلامهم، أو أنه ليس من كلام أهل البادية، أو أنه ليس من العتيق من كلام العرب، أو أنه معرّب أو مولد، أو عامي ومولد، ومن توليد العامة، أو ولده أهل الأمصار، أو هو من كلام الحاضرة دون البادية. . انظر: المزهر، ١/ ٣٠٤-٣٢١.

ونشير إلى أنّ مصنّفي اللحن ذكروا كثيراً في تضاعيف مناقشاتهم كلمة «مولّد» و«مولدة»، والمقصود غالبا معنى «الإحداث»، أو الإرجاع إلى الزمن الذي برزت فيه قضية المولد في أثناء القرن الثاني الذي تمخض عن ظهور «اللحن» أيضا. أما الأمثلة التي صنّفناها في هذه الفقرة، فهي مجموعة من المفردات التي أنكروها، بسبب أنّها ليست من كلام العرب من جهة اللفظ غالبا. وهي إمّا محرّفة عن أصل عربي - أو مشتقة منه - أو عن أصل دخيل، أو هي ممّا لم ينصّوا على أصله، فهو مولّد وليس بعربي فحسب. وسبب رفضهم لها ههنا واضح ومنصوص عليه، وهو أنّها مولّدة.

ومن الأمثلة على ذلك ماذكره ابن مكي وغيره من أنّ «قاقزّة» مولّدة، والصحيح قاقوزة، وهي إناء من آنية الشرب(1). وعلق ابن هشام على هذا الرأي بأنّ بعض أهل اللغة أنكرها، على حين أنّ هناك من أثبتها. وبناء على هذا فإنّ ما اختلف فيه أهل اللغة لاتغلّط فيه العامة(2). ومع ذلك نرى أنّ الخفاجي ذهب إلى أنّ «قاقزة: بالتشديد إناء للشراب، معرّب، ويقال: قاقوزة، وقازوزة(3)». في «اللسان» و«القاموس» و«التاج»: القاقوزة والقازوزة والقاقزة: مشربة، أعجمية معربة، وأنكر بن السكيت وأبو عبيد قول العامة: قاقزة، وتبعهما الجوهري، وقد ذكرها الليث، واستشهد غيره بشعر للنابغة الجعدي وردت فيه القاقزة(4).

وذهب الحريري في «درة الغواص» إلى أنّ قولهم: شوّشت الأمر، وهو مشوش غلط، والصواب هوشت وهو مهوّش، لأنه من الهوش وهو اختلاط الشر(5).

---

(1) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٤٣ - ٤٤.
(2) انظر: ابن هشام، المدخل إلى تقويم اللسان، ص ١٠٣.
(3) انظر: الخفاجي، شفاء الغليل، ص ٢١١.
(٤) انظر اللسان، ٥/ ٣٩٤-٣٩٥، والقاموس، ص ٦٧٠، والتاج، ١٥/ ٢٨٠-٢٨٣.
(٥) انظر الحريري، درة الغواص، ص ٢١.

كـذلك نصّ الجـواليـقي في «التكملة»، وابن الجـوزي في «تقـويم اللسان» والبغدادي في «ذيل الفصيح» على أنّ «التشـويش» لا أصل له في العربية وأنه من كلام المولّدين، وأنّ أهل اللغة أجـمعـوا على تخطئة الليث الذي رأى أنه عربي صحيح[١]. أما الخفاجي فقد نقل عن ابن برّي أنّ «التشويش» من كلام المولّدين، ولا أصل له في العـربيـة، إلا أنّ الليث أثبتـه، وهو ثقـة. وذهب الخفاجي إلى أنّ الحريري تبع في كلامه بعض أهل اللغة، مع أنه اشتهر ووقع في كـلام الزمـخشـري وأهل المعـاني في اصطلاحـاتهم نحـو: لفّ ونشـر مـشوّش، إضـافة إلى أنّ الجـوهري أثبته، فقـال: التـشويش التخليط، وقـد تشـوّش عليـه الأمـر. والطريف أنّ الخـفـاجي حين لاحظ الاختـلاف حـول «التشويش» زعم أنّها لفظة مشوشّة سرى معناها إلى لفظها[٢]. وفي «اللسـان» و«التاج» ذكـر لهذا الخلاف حـول «التشويش» من غـير ترجيح لأحـد الأقوال على سائرها. أما صاحب «القاموس» فقد تبع الحريري ـ كـما يقول الزبيدي ـ في ردّ التشويش والنصّ على أنه لحن، وأنّ الجوهري وهم في إثباته[٣].

ويخطّىء الحريري أيضـا مـا اسـتعـمله المولّدون من قـولهم «زربطانة» للقناة الجـوفاء التي يرمي بهـا البندق. والصـواب هو «سبطانة» لاشتقـاقهـا من السبوطة، أي الطول والامتـداد[٤] لكنّ الخــفــاجي يرى أنّ «زربطانة» وإن استعـملها المولّدون كابن الحجاج، ليست صحيحة. أما كون «السبطانة» بهذا المعنى عـربيـة صـحـيحـة، فليس على ثقـة بذلك، إذ لـم يذكـرها إلا المصنف والجواليقي[٥]. ومـهـمـا يكن من أمـر فـإنّ «اللسـان» و«القـاموس» و«التـاج»

---

(١) انظر: الجواليقي، التكملة، ص ٢٧، وابن الجوزي، تقويم اللسان، ص٢٠٤ـ٢٠٥ والبغدادي، ذيل الفصيح، ص ١٠٨.

(٢) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص٦٢.

(٣) انظر: اللسـان، ٦/ ٣١٠ـ٣١١، والقاموس، ص ٧٦٩، والتاج، ١٧/ ٢٤٠.

(٤) انظر: الحريري، درة الغواص (توربيكه)، ص ١٨٧.

(٥) انظر: التكملة، ص ٢٧، والذيل، ص ١٠٨، وشرح الدرة، ص ٢٣٨.

أوردت «السبطانة» عن الليث. وفي «التاج»: هي سبطانة وزبطانة وزربطانة، وهي ـ الأخيرة ـ المشهورة، والتي تستعملها العامة، وهي ممّا استدركه الزبيدي على صاحب القاموس(١).

ومن هذا النحو نجد الجواليقي وابن الجوزي يخطّئان قول العامة «البوتقة» للشيء الذي تذيب فيه الصاغة ونحوهم من الصناع. والصحيح هو «البوطة» كما روي عن الخليل(٢). وعن ابن برّي: المعروف من هذه اللفظة البوطقة. وفي «شفاء الغليل» للخفاجي: البوطة والبودقة مولّد معرّب «بوته»، وهو مايصفّى فيه الذهب والفضة، وقول العامة «بوتقة» خطأ، كما في تصحيح التصحيف(٣). في «اللسان» و«القاموس»: البوطة، فحسب(٤). وفي «التاج»: البوطة، أهمله الجوهري، وروي عن الليث، وهو في «العين»، وظاهره أنه عربي، وليس كذلك، بل هو معرّب أصله بوته، كما في شفاء الغليل. وهي البودقة والبوتقة(٥).

ويخطّئ البغدادي في «ذيل الفصيح» قول العامة: «هَمْ» بمعنى أيضا، و«بس» بمعنى حسْب، و«بخت» مكان «حظّ»، لأنه مولّد ليس من كلام العرب(٦).

وقد علّق الخفاجي على هذا بقوله: البخت بمعنى الجدّ تكلمت به العرب، وهو معرّب عند الجوهري(٧). وفي موضع آخر: البخت مولّدة أو معرّبة(٨). أما «بس» ففي القاموس ـ كما يقول الخفاجي ـ: بمعنى حسب، أو

---

(١) انظر: اللسان، ٧/ ٣١١، والقاموس، ص٨٦٣، ٨٦٤، والتاج، ١٩/ ٣٢٠، ٣٢٢.
(٢) انظر: التكملة، ص ٣٥، وتقويم اللسان، ص ١٠١.
(٣) انظر: الخفاجي، شفاء الغليل، ص ٦٦، ٧٨.
(٤) انظر: اللسان، ٧/ ٢٦٦، والقاموس، ص ٨٥٢.
(٥) انظر: التاج، ١٩/ ١٧٢ ـ ١٧٣.
(٦) انظر: البغدادي، ذيل الفصيح، ص ١١٦ ـ ١١٧.
(٧) انظر: الخفاجي، شفاء الغليل، ص ٦٤، وكذا صوّبه ابن أبي السرور في القول المقتضب، ص ٢٠.
(٨) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص ٢٣٤.

هو مسترذل . . وأهل زماننا يستعملونها بمعنى اترك القول أو الفعل ويسكّنونها، وهذا فاش في لسان أهل مصر[١]. وفي «المزهر» عن محمد بن المعلى الأزدي في «كتاب المشاكهة»: «في اللغة العامة تقول لحديث يستطال بَسْ، والبسّ: الخلط، وعن أبي مالك: البسّ: القطع، ولو قالوا لمحدث «بسّا» كان جيدا بالغا بمعنى المصدر، أي بسّ كلامك بسّاً، أي اقطعه قطعا، وأنشد:

يحدّثنا عبيد مالقينا فبسّك ياعبيد من الكلام

وفي كتاب «العين»: بس بمعنى حسب. قال الزبيدي في استدراكه: بسْ بمعنى حَسْبُ غير عربية[٢] وفي اللسان: بسْ، بمعنى حسب، فارسية. وكذا في «التاج» عن بهاء الدين العاملي صاحب الكشكول»[٣] أما «البخت» بمعنى الجدّ، فقد ذكر صاحب «التاج» مجمل الأقوال المتناقضة فيه، فالبخت: معرّب أو مولّد، أو أنه غير عربي فصيح، أو هو عجمي كما جاء في «المصباح»، وعن «شفاء الغليل» أنّ العرب تكلمت به قديما، ومثله في «لسان العرب»، وعن الأزهري: لا أدري أعربي هو، أم لا؟[٤].

وجاء في «ذيل الفصيح» أيضا أنّ «السرم» بالسين، كلمة مولّدة[٥]. وعن الأصمعي أنّ قول الناس: «المجانسة» و«التجنيس» مولد، وليس من كلام العرب[٦]. في «المزهر»: قال سلامة الأنباري في شرح المقامات: السرم لغة مولدة وليست بعربية، وإنّما يقال: دبر. وفيه أيضا: «زعم ابن دريد أنّ الأصمعي كان يدفع قول العامة: هذا مجانس لهذا، ويقول: إنّه مولّد، وكذا في «ذيل الفصيح» للموفق عبد اللطيف البغدادي: قال الأصمعي: قول

---

(١) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص٢٣٤، والقول المقتضب لابن أبي السرور، ص ٦١.
(٢) المزهر، ١/٣٠٩.
(٣) انظر: اللسان، ٦/ ٢٨، والتاج، ١٥/ ٤٥١.
(٤) انظر: التاج، ٤/ ٤٣٧.
(٥) انظر: البغدادي، ذيل الفصيح، ص ١١٨.
(٦) انظر: المصدر السابق، ص ١١٤.

الناس: المجانسة والتجنيس مولّد، وليس من كلام العرب، وردّه صاحب القاموس بأنّ الأصمعي واضع كتاب الأجناس في اللغة، وهو أول من جاء بهذا اللقب[1]. في «اللسان»: السرم، عن الجوهري، مولّدة، وروى الأزهري عن ابن الأعرابي أنه سمعها من أعرابي، كذلك وردت في كلام للإمام علي[2]. وفي «القاموس»: السرم: مخرج الثفل[3]. أما مايتصل «بالمجانسة» فقد نقلنا أنّ صاحب القاموس ردّ على الأصمعي بأنه واضع كتاب الأجناس[4]. والحق أنّ موضع الخلاف هنا ليس متّصلا «بالجنس» وإن كان يبدو واضحا أنّه من الدلالات المتطورة في العلوم الإسلامية، إنّما يتعلّق بقول العامة: هذا مجانس لهذا، أي مشاكل له، وعن هذا كان الأصمعي يقول: ليس بعربي، كما جاء في المجمل لابن فارس[5]. وقد أشار الزبيدي في «التاج» إلى أن كلام المصنف مع قصوره في النقل لايخلو من النظر من وجوه شتى. ويورد الزبيدي مانقل عن الأصمعي تحديدا من رفضه لما يدور على ألسنة المتكلمين من قولهم: الأنواع مجنوسة للأجناس، وتجانس الشيئان، وردّه لكلام العامة: هذا مجانس لهذا، لأنّ كلّ هذا مولّد وليس بعربي صحيح[6]. وفي «مفاتيح العلوم» للخوارزمي الكاتب جاء تعريف «الجنس» «و جنس الأجناس» في «الإيساغوجي»[7]، كما ورد تعريف «الأجناس» في الموسيقا[8] أم «المجانسة» فقد عرّفت في باب «نقد الشعر»[9]. كذلك أورد الشريف الجرجاني في «التعريفات» مصطلحات «التجنيس» و«الجنس»،

---

(١) المزهر، ١/ ٣٠٥، ٣١٠.
(٢) انظر: اللسان، ١٢/ ٢٨٦.
(٣) انظر: القاموس، ص ٦٩١.
(٤) انظر: القاموس، ص ٦٩١.
(٥) انظر: المجمل، ١/ ٤٦٤.
(٦) انظر: التاج، ١٥/ ٥١٦، وكذا في اللسان، ٦/ ٤٣.
(٧) انظر: مفاتيح العلوم، ص ٨٥-٨٦.
(٨) انظر: المصدر السابق، ص ١٤٠.
(٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٠.

و«المجانسة» في اللغة والبلاغة والمنطق[١]. ومن الواضح أن هذا التوليد ضرب من التطوّر الاشتقاقي والدلالي معا.

ويرى ابن الحنبلي في «بحر العوام» أنّ قول العامة «الطرش» لأهون الصمم، أو للصمم، صواب، على قول الأنصاري أنه عربي محض، أو على قول غيره من أهل اللغة أنه مولد أو معرّب[٢]. وينقل الخفاجي عن أهل اللغة أنّ الطرش لم يسمع في كلام العرب العرباء، فليس بعربي محض، إنّما هو مولّد وتصريف الصيغ منه لكنة عامية قبيحة[٣]. وفي «اللسان» و«القاموس»: الطرش: الصمم، وقيل: أهون الصمم، وقيل هو مولّد[٤] وفي «التاج»: قال شيخنا: أنكر أبو حاتم هذه المادة، ووافقه جماعة، وقالوا: لا أصل للأطروش، ولا للطرش في كلام العرب.. وقد كثر في كلام العامة جدا، وصرّفوا منه الفعل. قلت ـ الزبيدي ـ: والصواب ثبوتها في الكلام، على أن كلام العرب واسع، وأنّ العربية لايحيط بها إلاّ نبيّ، كما قال الشافعي وابن فارس وابن درستويه[٥].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الخفاجي في «شفاء الغليل» رصد كثيرا من المفردات المولّدة، والعامية، إضافة إلى «الدخيل»، ولاسيما ماكان متأخراً من هذه الأنواع. من ذلك الإيقاع»: الضرب على الدف ونحوه على قانون معروف[٦]. و«بسط» بمعنى سرّ[٧] و«تبّل» من التابل اشتقاقا[٨]. و«تعمير»

---

(١) انظر: التعريفات، ص ٤٥، ٦٩ـ٧٠، ١٨٠.

(٢) انظر: بحر العوام، ص ٢٠١.

(٣) انظر: شرح درة الغواص، ص ١٤٦.

(٤) انظر: اللسان، ٦/ ٣١١، والقاموس، ص ٧٦٩.

(٥) انظر: التاج، ١٧/ ٢٤٢ـ٢٤٣.

(٦) انظر: شفاء الغليل، ص ٥٦ـ٥٧.

(٧) انظر: شفاء الغليل، ص ٧٩.

(٨) انظر: نفسه، ص ٨٢.

من عمارة البناء، صياغة للمصدر القياسي(١). ومنه أيضا: «الماهيّة» نسبة إلى «ماهو»(٢). و«النسبة» بين المقادير(٣). و«كميّة» و«كيفيّة» منسوبة لكم وكيف(٤). و«تليس» بمعنى ما يكون في الرحل(٥)، ونحو ذلك.

ويكون ختام هذ القسم من البحث الوقوف عند مايتصل باللهجات العربية القديمة أساسا، وبلهجات الأمصار المستحدثة عبر أمثلة محدودة. وتجدر الإشارة هنا إلى ماكنا قد تبيناه في الفصل الأول من اتجاهات أصحاب المصنّفت، في المستوى الصوابي. وهذه الاتجاهات تتلخّص في ثلاثة اتجاهات رئيسة، يقف الأول منها عند المسموع نصا عن العرب المعتدّ بفصاحتهم، أو المجمع على الأخذ منهم، ويتوسّع الثاني في ذلك المسموع فيقبل كلّ ماروي عن العرب تقريبا، مهما كانت درجة الاحتجاج به. لكنه لايقرّ بأيّ تصرّف في هذا المنقول لأنّ ماروي عن العرب لاتلحّن فيه العامة، إنّما تلحّن فيما اخترع ممّا لم يسمع. أما الاتجاه الثالث فيخطو خطوة متقدمة فعلا حين يقبل ماقيس على كلام العرب لفظا، وما جرى على سنة من سننهم، من مجاز ونقل واستعارة، وغير ذلك. وحجّة أنصار هذا الاتجاه أنّ ماقيس على كلام العرب، وماجرى على سننهم، فهو يعدّ في كلامهم، لاتصال الأصول، واطراد السنن، ممّا يجعل الحادث غير منبتّ عن السالف، بل متّصلا به أوثق اتصال. ونشير أيضا إلى أننا عددنا ابن مكي وابن هشام اللخمي وابن الحنبلي وابن السيد والبغدادي في أنصار الاتجاه الثاني القائل بالتوسّع في قبول ماجاء عن العرب، وإن كان لهجة غير فصيحة، فالمهمّ أنه سمع عنهم لأنهم أهل اللغة. ثم رأينا أنّ ابن السيد والبغدادي والخفاجي يمتازون من أنصار هذا الاتجاه ليمثّلوا اتجاها خاصا هو قبول مالم تنطق به العرب من المقيس اشتقاقا، والمتطور دلالة، والمنقول مجازا.

---

(١) انظر: نفسه، ص ٨٨.
(٢) انظر: نفس، ص ٢٤٤.
(٣) انظر: الخفاجي، شفاء الغليل، ص ٢٦٢.
(٤) انظر: المصدر السابق، ص ٢٣١.
(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٤.

ومن هذا النحو من الخلاف حول ورود هذ اللفظ أو ذاك، أوعدمه، بالنظر إلى اللهجات، أمثلة تتبع فيها ابنُ السيد ابنَ قتيبة، حين تصدّى لشرح «أدب الكاتب» وابن قتيبة من أنصار الاتجاه المتشدّد في قبول ماروي عن العرب، لأنه يقتصر على الفصيح وحده غالباً، ولا يجيز غيره إلا نادرا، وهو في هذا المجال كثير التشنيع على العامة لما وقعوا فيه من انحراف عن كلام العرب، أو ابتدعوه من أشياء مختلقة. فابن قتيبة ينكر قول العامة «وزّة»، لأنّ الفصيح هو «الإوز» و«الإوزة»(١). لكن ابن السيد يروي أن يونس بن حبيب حكى في نوادره: أنّ الإوز لغة أهل الحجاز، على حين أنّ الوز لغة بني تميم(٢). ويتابع ابن الحنبلي هذا التصحيح، ويرى أنّ العوام أصابوا في قولهم «وزّ»، لأن الجوهري ذكر أنه لغة فيه(٣). وهي واردة في «اللسان» و «القاموس»، و«التاج»(٤).

ومنه أيضا أنّ ابن قتيبة ينكر قول العامة «سكران ملطّخ»، أي مختلط العقل، لأنّ الصواب«ملتخ»(٥). لكن المفسّر ابن السيد يحتجّ بما روي عن الدينوري في «إصلاح المنطق»، واللحياني، من أنه يقال: ملتخ وملطخ وملتبك، كلّها مسموعة(٦).

وينكر ابن قتيبة قول العامة «إنجاص» ونحوه، لأنّ الفصيح: «الإجّاص» و «الإجّانة» و«القبّرة»، مما شدّد ثانية(٧). ويردّ ابن السيد على هذا القول بأنّ اللغويين حكوا أنّ قوما من اليمن يبدلون الحرف الأول من المشدّد نوناً، فيقولون حنظ في حظّ، وإنجاص، وإنجانة في إجاص وإجانة،

---

(١) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٧٢.

(٢) انظر: ابن السيد، الاقتضاب، ص ١٩٣.

(٣) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ١٠٦.

(٤) انظر: اللسان، ٥/ ٤٢٨-٤٢٩، والقاموس، ص ٦٧٩، والتاج، ١٥/ ٣٧٢.

(٥) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤١٢-٤١٣.

(٦) انظر: ابن السيد، الاقتضاب، ص ٢٢٠-٢٢١.

(٧) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٧٥-٣٧٦.

فإذا جمعوا رجعوا إلى الأصل. وعلى الرغم من أنّ ابن السيد يذكر نصّاً أنّ في اللغة اليمانية أشياء منكرة خارجة عن المقاييس فهو يرى أنّ لقول العامة مخرجا على هذه اللغة[1]. ويرى ابن الحنبلي أن قول العامة «إنجاص» صواب على أنه لغة، ويستشهد بقول صاحب القاموس، بأنّ الإجاص دخيل، ولا تقل إنجاص، أو لُغَيَّة[2].

ويرى ابن قتيبة أنه لايقال هذا ماء «مالح»، لأنّ الصواب «ماء ملح»، ويستشهد بما ورد في القرآن الكريم[3]. ويرى في موضع آخر أنّه ورد في شعر، لكنّ صاحبه ليس بحجّة وهو عذافر: [4]

بصرية تزوّجت بصريّا ... يطعمها المالح والطريّا

ويعقب ابن السيد على هذا بقوله: هذا الذي قاله ابن قتيبة قد قال مثله يعقوب وأبوبكر بن دريد وغيرهما ورواه الرواة عن الأصمعي، وهو المشهور من كلام العرب، ولكن قول العامة لايعدّ خطأ، وإنّما يجب أن يقال إنّها لغة قليلة، وروي عن ابن الأعرابي وغيره: شيء مالح، وحمض مالح[5].
ويرد الجواليقي في شرحه لأدب الكاتب على ابن قتيبة في قوله: إنّه ورد في شعر من ليس بحجة، بأنّ «مالح» جاء في شعر من قوله حجة، وهو جرير، في هجائه آل المهلب[6]:

كانوا إذا جعلوا في صيرهم بصلا ... ثم اشتووا مالحاً من كنعد جدفوا

وينقل ابن الحنبلي عن ابن برّي حين عرض لما أُنكر على الشافعي-

---

(١) انظر: ابن السيد، الاقتضاب ص ١٩٥.

(٢) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ٢٠٢، وانظر: القاموس، ص ٧٨٩.

(٣) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ١٦٥، وكذا في التلويح للهروي، ص ٨٨-٨٩، وتقويم اللسان لابن الجوزي، ص ١٨٤، وانظر: الفرقان، آية ٥٣، وفاطر، آية: ١٢.

(٤) انظر: ابن قتيبة أدب الكاتب ص ٤٠٤-٤٠٥.

(٥) انظر: ابن السيد، الاقتضاب، ص ٢١٦-٢١٨، وقارن بإصلاح المنطق، ص ٢٨.

(٦) انظر: الجواليقي، شرح أدب الكاتب، ص ٢٩٥-٢٩٦.

رحمه الله - من استعمال لفظة «مالح» في بعض كلامه، أنّ الشافعي جرى في ذلك على عادة الناس في استعمال هذه اللفظة كما استعملها غيره من العرب، وإن كان غيرها أفصح. وينتهي ابن الحنبلي إلى أنّ قول الناس «مالح» لغة، وعلى رأي صاحب المغرب أنّها لغة رديئة(١). وفي «كفاية المتحفّظ» للأجدابي أنّها لغة شاذة(٢).

وثمة مجموعة أخرى من الأمثلة التي تتبّع فيها ابن هشام اللخمي الزبُيديَّ صاحب «لحن العوام»، وهو من اتجاه المتشدّدين الذين يقتصرون على الفصيح وحده. كذلك نقف عند أمثلة من ردود ابن هشام على ابن مكي صاحب «تثقيف اللسان وتلقيح الجنان». وابن مكي هذا لايعدّ في المتشدّدين إنّما يعدّ في أصحاب اتجاه التوسّع فيما روي عن العرب، وإن لم يكن كابن هشام. من هنا كان لابن هشام منفذ سدّد منه ردوده، لأنّ ابن مكي لم يجز كلّ ماروي عن العرب ممّا جرى على ألسنة العوام، بل قبل بعض اللهجات، ورفض بعضها الآخر.

من ذلك أنّ الزبيدي أنكر قول العامة لثقب الإبرة «خَرت»، لأنّ الصواب «خرُتة»(٣) لكن ابن هشام يرى أنّ اللغويين حكوا: خَرت وخرُت - بالفتح والضم - وكذا لدى ابن سيده، فهي لغة ثابتة(٤). وهي واردة في «اللسان»، و«القاموس»، و«التاج»(٥).

ومنه أيضا أنّ الزبيدي ينكر قول العامة «نَعْنَع» - بفتح النونين - لأن الصواب «نُعْنُع» بضمّهما. ثم يروي بعد ذلك أنه روي عن بعض اللغويين: نَعْنَع بالفتح، على أنّ الأول - أي ضمّ النونين - أعرف وأفصح(٦) ويفرّق ابن

(١) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ١٩٠ - ١٩١، والمغرب، ٢/ ٢٧٣.
(٢) انظر: الأجدابي، كفاية المتحفظ، ص ٦٠.
(٣) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٦٩.
(٤) انظر: ابن هشام، المدخل، ص ٣٨.
(٥) انظر: اللسان، ٢/ ٢٩، والقاموس، ص ١٩٣، والتاج، ٤/ ٥٠٦.
(٦) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٨٧-٨٨.

مكي بين قولين، الأول تقوله العامة، وهو «نعناع»، والثاني تقوله الخاصة، وهو «النَعْنَع» بالفتح، وكلاهما خطأ عنده والصواب: نُعْنُع[1]. ويرد ابن هشام على الزبيدي، ناقلاً عن ابن سيده رواية الفتح والضم في نوني «نعنع»، فذكر أنّهما لغتان. ثمّ يعقّب على قول الزبيدي بأنّ بعض اللغويين روى أنّ «نعنعا» جاءت بالفتح، بأنه «إن كان في الكلمة لغتان، وكانت إحداهما أفصح من الأخرى، فكيف تلحَّن بها العامة، وقد نطقت بها العرب، وإنّما تلحّن العامة بما لم يتكلّم به عربي»[2]. ويعبّر هذا النص عن مذهب ابن هشام في معظم ردوده.

وينكر الزبيدي أيضا قول العامة للإناء المتخذ من الصغر «سطل»، لأنّ الصواب «سيطل»، وهو دخيل في كلام العرب[3]. ويستهل ابن هشام ردّه على الزبيدي بكلام للخليل الذي عرّف «السطل»، ثم ينقل عن ابن سيده أنّ «السطل» عربي معروف صحيح. كذلك يروى عن ابن دريد وغيره أنّ «السطل» و «السيطل» أعجميان وقد تكلّمت بهما العرب. وعلى هذا فلا معنى لإنكارها على العامة ـ كما يقول ابن هشام ـ لأنّ العرب تكلّمت بها وإن كانت أعجمية[4].

ويرى الزبيدي أنّ قولهم «لُطخ» الرجل بشرّ، خطأ، لأنّ الصواب «لطح» بالحاء غير المعجمة[5]. ثم يروى عن أبي علي أنه أجاز «لطخ». لكن ابن هشام يرى أنّ ابن سيده واللغويين حكوا: لطخته بشرّ وتلطخ به، إذا فعله. «فإذا حكاه أهل اللغة فكيف تلحّن به العامة ويجعله غير معروف»[6]

---

(١) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٢٤٠.

(٢) انظر: ابن هشام، ص ٧١.

(٣) انظر: الزبيدي، ص ٧٥-٧٦.

(٤) انظر: ابن هشام، ص ٢٩-٣٠.

(٥) انظر: الزبيدي، ص ٢٩٢.

(٦) انظر: ابن هشام، ص ٦٥.

ويردّ ابن هشـام أيضـا على الزبيـدي إذ أنكر «حَيْر» للمكان الذي تسـيل إليـه الأمطار، لأنه يرى أنّ «الصواب» «حائر»(١). ويعتمد في ردّه على ما أورده للخليل من أنّ «أكثر الناس» يسمّيه «الحير»، كما يقولون لعائشة «عيشة». ويفسر ابن هشام عبارة «أكثر الناس» بأنّ المقصود هو العرب، لأنّ غيرهم لايلتفت إلى كلامهم، ويورد شواهد أخرى من أشعارهم على ورود كلمة «الحير»(٢).

ويلاحظ الزبيـدي قـول العـامـة لواحـد الكلى «كلوة»، وهو خطأ، والصواب «كلية». ثم ينقل زعم بض اللغويين أنّ أهل اليمن يقولون «كلوة» وذلك مردود(٣) لكنّ الرادّ يرى أن ابن دريد وغيره حكوا أنّ «الكلوة» لغة في الكلية» فكيف تردّ على من حكاها من اللغويين الثقات(٤).

ويعـجب ابن هشـام لإنكار الزبيـدي على الناس قـولهم للذي ينخل الحنطة «غربال»، لأنّ الصواب عنده «مغربل»(٥) ووجه العجب أنّ «الغربال» في لغة العرب أشهر من أن يحتاج إلى شاهد. ثم يورد شاهداً لراجز لم يسمّ، وشعرا للحطيئة، ويعقّب بكلام لابن سيده في إثبات ورود «غربال» عن العرب الذين يعتمد في اللغة على كلامهم(٦).

ويردّ ابن هشام على الزبيدي الذي أنكر قول الناس «جير» للذي يلاط به البيوت، لأنّ الصواب عنده هو «جيّار» على مثال فعّال(٧). ويسلّم الرادّ للزبيدي بأنّ ماذكره هو المشهور، لكنّه، أي «الجِير» وقع في شعر الأعشى، فثبت أنّهما لغتان بمنزلة السطل والسيطل(٨).

---

(١) انظر: الزبيدي، ص ١٢٠-١٢٣، ٢٦٨-٢٦٩، وكذا في التلويح للهروي، ص ٩١.
(٢) انظر: ابن هشام، المدخل، ص ٣٠-٣٢.
(٣) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص٦٧-٦٨.
(٤) انظر: ابن هشام، ص ٦٠.
(٥) انظر: الزبيدي، ص ٢٨٤.
(٦) انظر: ابن هشام، ص٤١-٤٢، وكذا صوّبه ابن أبي السرور في القول المقتضب، ص١٣٩.
(٧) انظر: الزبيدي، ص ١٤٥.
(٨) انظر: ابن هشام، ص ٧٤.

وجـاء في جـملة الردود على ابن مكي قـول ابن هشـام في «حـزّة» السراويل التي أنكرها المصنّف، ورأى أنّ الصواب «حجزة»[1]: حكى ابن الأعرابي: حزّة، كما تنطق بها العامة وذكر أنّها لغة[2]. وجاء أيضا ردّ ابن هشام على ابن مكي الذي أنكر قول الناس لشراع السفينة «قِلاع» لأنّ الصواب «قِلع» وجمعه «قُلوع»[3]، بقوله: هذا الذي حكاه، وهو قول ابن دريد، وذكر غيره أنه يقال لشراع السفينة «قلاع» والجمع «قُلُع»، واحتجّ بقول الأعشى[4]:

إذا دهم الموج نوتيه   يحطّ القلاع ويرخي الإزارا

ومن هذا أيضا أنّ ابن مكي ينكر قول الناس «سلجم»، لأنّ الصواب «شلجم»[5]. لكنّ ابن هشام لايسلّم له، لأنّ أبا حنيفة قال: هكذا تتكلّم به العرب، أي سلجم بالسين، وهو اسم أعجمي عرّب، فحوّلت الشين سينا[6]. والطريف أنّ الحريري خطّأ قول الناس «ثلجم» و «شلجم»، لأنّ الصواب على ماحكاه أبو عمر الزاهد عن ثعلب أن يقال «سلجم» بالسين[7]. ويوافق كلام ابن بري المنقول لدى الخفاجي ماذكره ابن هشام من أنّ أصله الشين، وهو أعجمي عرب بالسين، فللناطق به مانوى، أي أعجميا دخيلا كما جاء، أو معربًا على سنة العرب في تغيير الأعجمي. وعن بعض الفضلاء أنّ فارسيته بالشين والغين المعجمتين كما وقع في شعر الفردوسي وغيره[8].

---

(١) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ١١٢.
(٢) انظر: ابن هشام، ص ١٠٦-١٠٧.
(٣) انظر: ابن مكي، ص ١٠٥.
(٤) انظر: ابن هشام، ص ٨٣.
(٥) انظر: ابن مكي، ص ٦٧.
(٦) انظر: ابن هشام، ص ٨٢-٨٣.
(٧) انظر: الحريري، درة الغواص، ص ٥٥-٥٦.
(٨) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص ١٣٤.

وثمة أمثلة ممّا ذهب فيه الحريري إلى تخطئة الناس في ألفاظ زعم بأنّها من ألفاظ الأنباط ومفاضح الأغلاط، ومن ألفاظ العجم، وممّا لا تعرفه العرب. وقد تعقّبه الخفاجي في «شرح درّة الغوّاص» محتجّاً بأنّ ما أنكره الحريري ثابت عن العرب، ومسموع ليس من اختراع العامة.

من ذلك أنّهم يقولون لما يتعجّل من الزرع والثمار «هرّف»، وهي من ألفاظ الأنباط ومفاضح الأغلاط. والصواب أن يقال فيه بكر»[1]. لكنّ الخفاجي لايسلم للحريري بهذه التخطئة، لأنّ ما أنكره وارد، ففي «أساس البلاغة» ـ كما نقل الخفاجي ـ: هرّفت النخلة، عجلت ثمرتها تهريفاً، وهرفته الريح استخفته، ومنه قال أهل بغداد للبواكير الهرف، وفي «القاموس». . وأهرف نما ماله، والنخلة عجّلت إناءها كهرّفت تهريفاً. فعلى ماعرفت ما أنكره المصنف غير منكر، وإنّما النكير على من قصر[2].

و«يقولون لما ينبت من الزرع بالمطر «بخس»، فيلفظون بما تلفظ به العجم، ولا تعرفه العرب. ووجه الكلام أن يقال فيه طعام عذى، كما يقولون أرض عذاة وعذية، إذا كانت ليّنة تكتفي بماء المطر[3]. ويعلّق الخفاجي على ماذكره المصنّف حول دلالة «العذى»، منتهيا إلى أنّ ماذكره الحريري صحيح لغة، أما إنكاره «البخس» فلا، فإنه بمعنى النقص، وهو مما نقص سقيه عن غيره، وفي «القاموس»: البخس: أرض تنبت من غير سقي، وفي كتاب الشروط: العمل ديّة البخسي، بياء النسبة، خلاف السقي، منسوب إلى البخس، وهي الأرض التي تسقيها السماء فقط، لأنّها مبخوسة الحظّ من الماء[4].

---

(١) الحريري، درة الغواص (توربيكه)، ص١٤٩ وكذا في تقويم اللسان لابن الجوزي، ص٩٨.

(٢) انظر: الخفاجي، ص١٩٢ ـ ١٩٣، وأساس البلاغة، ص٤٨٣، واللسان٩/ ٣٤٧، والقاموس، ص ١١١٤، والتاج، ٦/ ٢٧٤ (مصر).

(٣) الحريري، ص ١٧٧ (توربيكه).

(٤) انظر: انظر: الخفاجي، ص٢٢٧ ـ ٢٢٨، واللسان، ٦/ ٢٥ والمغرب، ١/ ٥٩، والقاموس، ص ٦٨٥، والتاج، ١٥/ /٤٣٨.

كذلك يلاحظ الحريري أنّ الناس» يقولون للمريض به «سلّ»، ووجه القول أن يقال به «سُلال»، لأنّ معظم الأدواء جاء على فُعَال، نحو الزكام والصداع[1]. لكنّ الخفاجي يردّ على الحريري بأنّ ماذكره ورد في «فقه اللغة» للثعالبي الذي ذكر أيضا كلمة «السل»، وكذا أفاده ابن دريد. أما من جهة دلالة«الوزن» فُعَال على أسماء الأمراض، فكما جاءت على فُعَال تأتي على «فعل»، وإن كان الأول أكثر. ومهما يكن من أمر فإنّ لفظ «السلّ» - كما يقول الخفاجي - أثبته أهل اللغة، وشاع في الاستعمال، وجاء به السماع أيضا، كقول عروة بن حزام فيما أنشده ابن قتيبة: «بي السلّ أو داء الهيام أصابني.»، ومثله قول رؤبة وغيره. وجاء في «الكتاب» لسيبويه: إذا قالوا جُنّ وسُلّ، فإنما يقولون جعل فيه الجنون والسل. قال المحشّي: فأثبت لفظة السل. وإنّما قال: أثبتها لجعل مايقوله بمنزلة مايرويه، كما عرف من أمثاله[2]. ويلاحظ أنّ الخفاجي استند إلى ماتبيّنه ابن برّي من شواهد جاء فيها لفظ «السل» عمّن يحتجّ بهم. وقد سبق لابن الحنبلي في «بحر العوام» أن صوّب كلام العوام «سل» مستندا إلى الأدلة السابقة نفسها[3].

وينكر الحريري قول الناس: بالرجل «عنّة»، لأنه لا وجه لذلك، والصواب أن يقال: به عنينة أو تعنّن[4]. ويردّ الخفاجي عليه بأن ما أنكره حكاه الجوهري وصاحب القاموس، وقد قيل إنّها لغة ضعيفة، وعن أبي حيان التوحيدي: لاتقل بيّن العنّة، كما يقوله الفقهاء، فإنّه كلام مردود، ونقل في شرح الفصيح استعماله، وقيل إنّه مستعار من «العنة» بمعنى الحظيرة، على

---

(١) انظر: الحريري، ص ١٦ (توربيكه) وكذا في تقويم اللسان، ص ١٤٢، وذيل الفصيح، ص١١٦.

(٢) انظر: الخفاجي، ص ٢١٤، والثعالبي، فق اللغة، ص ١٢٦، وسيبويه، الكتاب، ٤/ ٦٧، وانظر اللسان مادة (ظبظب) وفيها كلام لابن بري في تصويب قولهم (سلّ).

(٣) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ١٧٧.

(٤) انظر: الحريري، درة الغواص، (توربيكه)، ص ١٥٢.

فرض عدم وروده. وفي «الصحاح»: رجل عنّين بين العنّة. وفي «المغرب»: العنة على زعمهم اسم من العنين، أو من العنّة اسم للحظيرة، أو من عَنّ إذا اعترض، لأنه يعترض يمينا وشمالا، ولم أعثر عليها ـ الكلام لصاحب المغرب ـ إلا في الصحاح، أو من العناء نقلت عن الزمخشري[1].

وثمة أمثلة صوّب ابن الحنبلي فيها العوام، لأنّ كلا منهم يستند إلى لهجة عربية مسموعة. من ذلك أنّهم يقولون «رزّ»، والجوهري ذكر أنه لغة في «الأرز»[2] ومنه أيضاً قولهم «أكرة» في كرة، وهو صواب خلافا لما جاء في أدب الكاتب. ففي «القاموس»: إنّها لغيّة في الكرة[3]. كذلك يصيب العوام ـ كما يقول ابن الحنبلي ـ في قولهم «مَرَة» في «امرأة»[4]. وهي لغة صحيحة كما جاء في «اللسان» عن ابن الأنباري من أنّ للعرب في المرأة ثلاث لغات، يقال هي امرأته وهي مرأته، وهي مرته. وفيه أيضا: وخفّفوا التخفيف القياسي فقالوا «مرة» بترك الهمز، وفتح الراء وهذا مطرد[5]. ويصوب ابن الحنبلي أيضا قول العوام «مدّ البصر» خلافا لابن قتيبة، لأنّ «مدّ البصر» لغة ثابتة[6]. وقد أجاز الجواليقي في «شرح أدب الكاتب» أن يقال: مدّ البصر، مع أن مدى أجود وأكثر[7]. وجاء أيضا في «شفاء الغليل» للخفاجي مايعضّد ابن الحنبلي، فقولهم «مدّ البصر» وقع في حديث مسلم، وعلّق النووي ـ رحمه الله ـ بأنه هكذا وقع في جميع النسخ، وهو صحيح، ومعناه منتهى بصري، وأنكره بعض أهل اللغة، وليس بمنكر، بل هما لغتان[8].

---

(١) انظر: الخفاجي، ص ١٩٨، والمغرب، ٢/ ٨٦.

(٢) انظر: ابن الحنبلي، ص ١٠٦.

(٣) انظر: ابن الحنبلي، ص ١٩٤، والقاموس، ص ٤٣٩.

(٤) انظر: ابن الحنبلي، ص ١١٣.

(٥) انظر: اللسان، ١/ ١٥٦ والقاموس، ص٦٦.

(٦) انظر: ابن الحنبلي، ص ١٩٣.

(٧) انظر: الجواليقي، شرح أدب الكاتب، ص ٣٠٠.

(٨) انظر: الخفاجي، شفاء الغليل، ص ٢٣٦.

ونقف أخيرا عند إشارات قليلة وردت لدى بعض المصنفين حول لهجات الأمصار. ومن الجدير بالذكر أنّ بعض أصحاب نزعة التوسّع في قبول ماورد عن العرب، قبلوا لهجات المدن والأقطار، واحتجّوا بها. من ذلك أنّ ابن هشام اللخمي يقول في معرض ردّه على الزبيدي وابن مكي مستغربا: «فإذا كانت لغة شامية فكيف تلحّن بها العامة»(١). وعلى الرغم من أنّ بعض هؤلاء ذكر لهجة من لهجات الأمصار مستأنسا بها، أو مستندا إليها، على نحو ما مرّ بنا في بعض الأمثلة لدى ابن الحنبلي، والخفاجي، فإن أحدا منهم لم يصرّح بما صرح به ابن هشام الذي لم يكتف بقبول كل ماورد عن العرب، وإن كان قليلا أو متروكا أو شاذاً أو مختلفا فيه، بل وسّع دائرة الأخذ حتى امتدّت إلى لهجات الأمصار من غير تدقيق في مصادرها العربية القديمة. والحقّ أنّ هذا النحو يمثّل تحولاً آخر يضاف إلى ماسبق أن تبيّنّاه، من تحوّلات قواعد الاحتجاج والمستوى الصوابي. وهو أمر جدير بالاهتمام عبر تطوّر النظر الى تلك القواعد.

ومن هذا النحو أن الزبيدي، وهو من المتشدّدين يروي أنّ كلمة «اصطبل» من كلام أهل الشام من غير أن يبحث في أصلها(٢). ومنه أيضا ماذكر في «التلويح» من أنّ «الباقلّى» للفول، لغة أهل الشام(٣). ومن هذا ماذكره ابن الجوزي من أمثلة على الترادف بسبب دخول الأعجمي، وتعدّد البيئات اللغوية. فتقول للموضع الذي يجفّف فيه التمر والثمر «مسطح». ومثله «المربد»، و «الجرين وهما لأهل نجد. ومثل للطعام «البيدر» لأهل العراق، و«الأندر»لأهل الشام. وأهل البصرة يسمّون «المربد»: «الجوخان»،

---

(١) انظر: ابن هشام، المدخل، ص ٣٩.

(٢) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص١٣٣، وكذا في القول المقتضب لابن أبي السرور، ص١٣٣.

(٣) انظر: الهروي، التلويح، ص ٦٨.

وهو فارسي معرّب(1) ومنه أيضا أنّ «البِسّ» للهرّة الأهلية لغة أهل الحجاز الذين يقولون ـ كما يروي الخفاجي ـ للذكر «بِسّ»، وللأنثى «بِسّة»، بكسر الباء ويستعملونها لزجرهما أيضا(2).

ويؤول البحث المدقّق في لهجات الأمصار إلى تبين جوانب الصراع بين العربية الفصحى واللغات الأصلية في بعض الأقاليم، وما انتهى إليه من آثار. كما يؤول إلى تتبّع الخصائص المحلية التي نشأت في بعض البيئات بسبب بعدها عن مراكز الحضارة والثقافة وانغلاقها، أو بسبب كثرة اختلاط العرب بالأعاجم في بيئات أخرى، ممّا أدّى إلى ظهور لهجات عامية أو شبه أعجمية. والحقّ أنّ معظم هذه الخصائص تنمّ على أثر البيئة المكانية في اللغة وتطوّرها ووحدتها، وما إلى ذلك. وسوف تكون لنا وقفة لتقويم هذا الجانب في الأجزاء الأخيرة من هذا البحث.

* * *

(1) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٨.

(2) انظر: الخفاجي، شفاء الغليل، ص ٦٨.

الفصل الرابع
التطوّر الدّلالي

* أسباب التطوّر الدلالي ومظاهره
* التطوّر عن طريق التخصيص والتعميم
* التطوّر بالنقل والمجاز

الفصل الرابع: التطوّر الدلالي

١ ـ أسباب التطور الدلالي ومظاهره:

تعدّ دراسة التطوّر الدلالي المحور الرئيسي لعلم الدلالة الحديث الذي تركزت جهود الباحثين فيه على جوانب التغيّرات المتعاقبة التي تحدث للمعنى، أومايدعى بعلم الدلالة التاريخي(Sémasiologie). فقد كان من أهمّ ماشغل علماء اللغة موضوع تغير المعنى، وصور هذا التغيّر وأسباب حدوثه، والعوامل التي تتدخل في حياة الألفاظ أو موتها[1].

والتطوّر الدلالي أو تغيّر المعنى (Changements des sens) جزء من التطوّر اللغوي الذي يشمل قطاعات اللغة الرئيسية، وهي الأصوات والصرف والنحو والمفردات. كذلك نجد مبدأ التطوّر أي الانتقال من طور إلى طور أو التغيّر مطلقاً، غدا نظرية أساسية من نظريات العلوم الطبيعيةوالإنسانية، ولقد مرّ بنا في الفصل الأول من هذا البحث مايتصل بهذا الموضوع ومادار حوله من مناقشات ذهب بعضها إلى أنّ مبدأ التطوّر منشؤه من علم الطبيعة، ثم استعارته بقية العلوم والآداب والدراسات الاجتماعية. على حين أنكر بعضها الآخر أن تكون نظرية التطوّر الطبيعي صالحة للتطبيق في غير مجالها. كما ظهر لدى بعض الباحثين حماسة في نفي التأثر بالتطور الطبيعي جملة، لأنّ التطوّر مبدأ عام عرفته المعارف الإنسانية قبل ظهور «داروين» ونظريته. ولاشكّ في أنّ هذه الحماسة جاءت لتردّ تلك

---

(١) عمر، د. أحمد مختار، علم الدلالة، ص ٢٣٥، وانظر: Dictionnaire de linguistique, Larousse, P.432.

الاندفاعة الكبرى لنظرية التطوّر الطبيعي التي سعى كثير من العلماء والباحثين إلى أن تشمل جميع العلوم والآداب وضروب المعرفة الأخرى.

وقدظهر نتيجة لذلك التأثر بعلم الحياة «البيولوجية» الذي كان مسيطرا على أجواء العلم، والمعارف في القرن الماضي تعبير «حياة الألفاظ»، إذ شبّه علماء اللغة الكلمات بالأحياء وجعلوا لها مولدا وحياة وموتا، ومن ذلك كتاب اللغوي «دارمستيتر» (Darmesteter) الذي عنونه بحياة الألفاظ (La Vie des mots)[1]. ويلاحظ ههنا أنّ بعض الباحثين أسرفوا في وصف اللغة بأنّها كائن حيّ خاضع لناموس الارتقاء، وهذا مادفع بعض اللغويين المحدثين إلى نقد هذا الوصف، والمصطلحات الأخرى التي لاتمت إلى اللغة[2]. كذلك يلاحظ أنّ تأثير نظرية التطوّر في علم الحياة امتدّ إلى اللغة لاصطناع قوانين صارمة تجعل كثيرا من مظاهرها أمورا حتميّة لا تتخلّف[3].

وعلى الرغم من تشعّب هذا البحث وما يتطلبه من استقصاء، فإننا نظرا إلى طبيعة بحثنا وحدوده نقتصر على ثلاثة جوانب رئيسة من جوانب نظرية التطوّر الدلالي هي أسباب التطوّر، وقوانينه، ومجالاته.

فالتطور الدلالي يماثل في نظرنا مصطلح تغير المعنى، من غير أن يحمل صفة تقويمية تشير إلى الحكم على التطوّر بالخطأ أو الصواب. وإلى هذا ذهبنا في الفصل الأول حين اعتمدنا مصطلح (Change) الذي يدلّ على التغيّر أياً كان نوعه ومداه.

أما أسباب التطوّر الدلالي وعوامل التغيّر فهي مجموعة يمكن أن تقسم إلى قسمين، يضم الأول الأسباب الداخلية، على حين يضمّ الثاني الأسباب الخارجية.

---

(١) انظر: المبارك، محمد، فقه اللغة، ص ٢٠٦.

(٢) انظر: فندريس، اللغة، ص ٢٤٧.

(٣) للتوسع، ينظر في: أيوب، د. عبد الرحمن، اللغة والتطور، ص ٣٧-٣٩، وباي، ماريو، لغات البشر، ص ٤٠-٤١ وظاظا، د. حسن، اللسان والانسان، ص ١٢٥، وميتشيل، معجم علم الاجتماع، ص ٧٨-٨٠، ووافي، د. علي عبد الواحد، علم اللغة، ص ٥٧.

فالأسباب الداخلية تدلّ على ما اتصل باللغة، كالأسباب الصوتية والاشتقاقية والنحوية والسياقية في مدار الاستعمال الذي يؤثر عبر تلك الأسباب في تطوّر المعاني، آخذا في البداية شكل الانحراف، ثم متدرّجا بعد ذلك حتى يغدو عرفا متواضعا عليه. فالتقارب الصوتي بين صوتين من كلمتين مختلفتين قد يفضي نتيجة لسوء النطق أو سرعته إلى تحريف يجعلها بعد ذلك من كلمات المشترك اللفظي مثلا. وإلى هذه الناحية اتجه أحد الباحثين حين رأى أنّ أكثر كلمات المشترك اللفظي تنشأ من تطوّر الأصوات(١). كما قد يؤدي الانحراف في نطق بعض الأصوات إلى اتجاه عكسي، إذ تغدو للكلمة الواحدة صورتان لفظيتان أو أكثر، مما قد يؤدي إلى الترادف وهو المنسوب إلى اللهجات، كالصقر والزقر والسقر التي تدلّ جميعا على مسمّى واحد، كما قد يؤدّي إلى صورة من صور الفروق، فنطق الطاء في «الغلط» تاء يُظهر كلمة جديدة هي «الغلت» ممّا يوحي بوجود فرق بين معنى الكلمتين، كأن يكون «الغلط» عامّا، و «الغلت» في الحساب خاصّا، كما جاء في بعض المعاجم(٢). واستنادا إلى هذه الجوانب الصوتية يمكن للدارس أن يحلّل كثيرا من مظاهر التطور الدلالي. أما الأسباب الاشتقاقية فهي مسؤولة أيضا عن بعض الانحراف الذي يشيع حتى يغدو ظاهرة عامة تفسرّ معنى هذا اللفظ أو ذاك، بعيدا عن المعنى الأصلي. والسبب هو الخلط بين أصلين من أصول الاشتقاق. من ذلك أنّ ابن مكي ذكر نقلا عن أهل عصره أنّهم يعنون بقولهم «ضربه فأشواه» أنه أحرقه ضربا، كم يشوى اللحم في النار، وليس الأمر كذلك، لأن معناه: ضربه فأصاب شواه، والشَّوَى أطراف الجسد كاليدين والرجلين(٣). ولاشك في

---

(١) انظر: أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص ١٢٥.

(٢) انظر: اللسان، ٢/ ٦٤، ٧/ ٣٦٣، والقاموس المحيط، ص ٨٧٨، وتاج العروس، ١٩/٥١٧.

(٣) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص٣٠٠ وقارن باللسان، ١٤/ ٤٤٥-٤٤٩.

أنّ تقارب هاتين الكلمتين، «شوَى» بمعنى أحرق شيئا في النار، كما هو معروف، و «الشَّوى» بمعنى أطراف الجسد، بعث ذلك الوهم في أنهما من أصل اشتقاقي واحد يدلّ على الإحراق. ويبدو أنّ الصيغ الفعلية المشتركة بين هذين الأصلين المختلفين دلالة هي التي رشّحت لهذا الوهم الذي دعوناه بالجناس الاشتقاقي.

وتسهم الأسباب النحوية والموقعية السياقية في كثير من أمثلة التطور الناشيء من كثرة استعمال لفظ في موضع معيّن. فكلمة «الفشل» تدلّ على الضعف، ولكن كثرة استشهاد الناس بورودها في القرآن الكريم في قوله تعالى: «ولا تنازعوا فتفشلوا[1]»، وذلك في مواطنِ التنازع المؤدي إلى الإخفاق عادة جعلهم يظنّون أنّ معنى الفشل هو الإخفاق[2]. كما تؤدي الأساليب النحوية كالنفي والتعجب والاستفهام والحضّ وغير ذلك، إلى تطوّرات دلالية متشعّبة رصد علماء البلاغة صورا كثيرة منها، مع التنبه إلى اختلاف مناهجهم عن علم الدلالة الحديث.

أما الأسباب الخارجية فتشير إلى أثر العوامل الاجتماعية والتاريخية والنفسية في تغيّر المعنى. ويبدو أنّ أهمّ هذه العوامل يرجع إلى الظواهر الاجتماعية التي تضمّ ثقافة المجتمع وسلوكه، وطرائق الحياة فيه. ومن الجدير بالذكر هنا أن أعضاء المدرسة الاجتماعية الفرنسية ولاسيّما دوركايم (Durkheim) ركّزوا جهودهم لبيان العلاقة بين اللغة والحياة الاجتماعية، ومدى مايؤثّره المجتمع وحضارته في مختلف الظواهر اللغوية، وقد تابع هذا النهج من بعدُ اللغويُّ السويسري الشهير سوسير (Saussure)[3]. وتدل الأسباب التاريخية على التغيّر في الأشياء والمسمّيات دون الأسماء. ويشير هذ النوع من التغيّر الدلالي إلى صور متعدّدة منها إحياء لفظ قديم كما

---

(١) الأنفال، آية: ٤٦.

(٢) انظر: المبارك، محمد، فقه اللغة، ص ٢١٣.

(٣) انظر: وافي، د. علي، علم اللغة، ص ٦٥ - ٦٧.

يدلّ على شيء غاب أو انقرض، وذلك لسدّ النقص في الثروة اللفظية، ويكون باعتماد عنصر المشابهة بين الشيء القديم الذي كان له الاسم، والشيء الجديد الذي صار له. من ذلك في العربية الفصحى المعاصرة جمّ غفير من الألفاظ التي حافظت على صيغها مع أنّها غدت تدلّ على مسمّيات جديدة تطوّرت بتطوّر الحضارة، كالقطار، والسيّارة، والجرّار ونحوها. وللأسباب النفسية تأثيرها أيضا في تغيّر المعنى، وتشير كثير من المشاعر الإنسانية كالتفاؤل والتشاؤم والخوف والرجاء ونحوها إلى آثار مهمّة في هذا المجال. من ذلك ماذكره الجواليقي من أنّ العرب مازالت «تسمّي الناهضين في ابتداء الأسفار «قافلة» تفاؤلا بأن ييسّر الله لها القفول، وهو شائع في كلام فصحائهم[1]». ومنه أيضا ماهو معروف في العربية، نحو إطلاق لفظ «السليم» على الملدوغ تفاؤلا، ولفظ «المفازة» على الصحراء المهلكة تفاؤلا بالنجاة من أهوالها. ومن هذا النحو أيضا مادرسه علماء اللغة والنفس المحدثون تحت عنوان «التابو» (Tabou) ويدلّ على المحظوروالممنوع ذكره[2]. وأهم ميدان تكثر فيه أمثلة «التابو»، هو ماتعلّق بالألفاظ «الجنسية» ومايقاربها ممّا تحسن الكناية عنه ويقبح التصريح به[3].

والحقّ أنّ كثيرا من حالات التغيّر والتحوّل في دلالة الألفاظ، أو في تطوّر الألفاظ، إنّما هي نتيجة لسبل عديدة لا يسهل تقعيدها لتشعّبها وقصورها عن تفسير كل مايعرض للباحث من أمثلة التطوّر. وتبقى تلك الأسباب التي أوجزناها صوىً يهتدي بها الباحث في هذ المعترك الصعب، من غير أن تؤخذ على أنها عوامل حتميّة أو قوانين صارمة[4].

---

(١) انظر: الجواليقي، شرح أدب الكاتب، ص١٢٤.

(٢) انظر: فرويد، الطوطم والتابو، ترجمة بوعلي ياسين، ص ٤١-٤٩.

(٣) انظر: أولمان، دور الكلمة، ص ١٧٤، وأنيس، دلالة الألفاظ، ص ١٤٠، وعمر، أحمد مختار، علم الدلالة، ص٢٦٥.

(٤) لمزيد من التفصيل ينظر في: أولمان، ص١٥٢-١٦٠، وأنيس، ١٣٤ - ١٥١ والمبارك، محمد، ص٢١٢-٢١٧، وعمر، أحمد مختار، ص٢٣٧-٢٤٢.

تسلك الدلالة في تغيرها سبلا معروفة في معظم اللغات ، وهي التي تعرف بقوانين المعنى أو أشكاله ومظاهره. وقد نُقل عن بريال (Bréal)، وزملائه تقسيم منطقي ظهر لهم حين قارنوا المعنى القديم بالحديث، فتبيّنوا أنّ المعنى القديم إما أن يكون أوسع من المعنى الجديد، أو أضيق منه، أو مساويا له فيكون من ذلك تضييق المعنى أو التخصيص، وتوسيعه أو التعميم، والانتقال من مجال إلى آخر، ويضمّ المجاز[1]. وعلى الرغم من إحكام هذا التقسيم إذ ليس هناك إمكانية لإيجاد قسم رابع، فإنّ هذه القوانين وأمثالها لاتزال بحاجة إلى مزيد من البراهين الواقعية كي تصبح في مستوى القوانين العلمية. ولذلك ـ كما يقول أولمان ـ «وجب أن تؤخذ الأمور بمنتهى الحيطة والنظرة الواقعية، ومن الأسلم لنا أن نتجنّب إصدار أحكام سريعة شاملة في هذا الشأن[2].

ومهما يكن من أمر فإنّ مايهمّنا هو تصنيف أمثلة اللحن التي نحن بصددها وتفسيرها، وهذه القوانين صالحة من غير شكّ لتفسير تلك الأمثلة، ولاسيّما إذا عرفنا أنّ معظم مصنّفات اللحن صرّحت بالتقسيم الذي رأيناه، أي «التخصيص والتعميم والنقل» حين عرضت لجزء مهم من أمثلة تطوّر الدلالة.

فالتخصيص يدلّ على تضييق المعنى، وذلك بقصر العامّ على بعض أفراده. ويمكن أن يُفسر بأنه نتيجة لشيوع نوع واحد من مجموعة من الأشياء أو الأمور التي تدلّ عليها الكلمة. كذلك قد يؤدي انقراض بعض الأشياء أو العادات ومظاهر السلوك المعبَّر عنها دلاليا إلى تضييق الدلالة وانحصارها بما بقي من تلك الأشياء متداولا، دون أن تلغى تلك المرحلة التي كانت الدلالة فيها عامة. كما يمكن أن يكون أمن اللبس سبباً في هذا النوع من التطوّر، لأنّ

---

(١) انظر: أولمان، ص ١٦١ـ١٦٣.

(٢) أولمان، ص ١٨٦ـ١٨٧.

الدلالات العامة قد توقع في سوء الفهم، بسبب جواز انطباقها على أشياء كثيرة، فيكون التخصيص تحديدا للمقصود وإهمالا لما عداه. ويرى إبراهيم أنيس أنّ الناس يفرون من تلك الكليّات التي لا وجود لها إلا في الأذهان . . وهم لقصور في الذهن حينا، أو بسبب الكسل، والتماس أيسر السبل حينا آخر يعمدون إلى بعض تلك الدلالات العامة ويستعملونها استعمالا خاصا(١) ويفسر أحمد مختار عمر التخصيص بأنّه «نتيجة إضافة بعض الملامح التمييزية للفظ، فكلّما زادت الملامح لشيء ما قلّ عدد أفراده(٢). ويبدو أنّ أمن اللبس، والاقتصاد في بذل الجهد هما العاملان الأساسيان في إحداث هذا النمط من تطوّر الدلالة، ولاسيّما لدى الناس في حياتهم العامة، أما ذلك النوع الذي يكون بإضافة ملامح جديدة للدلالة، فميدانه العلم، ومصطلحه، وهو بعيد عمّا ننظر فيه من جوانب التطوّر في لحن العامة.

أما التعميم فيكون بتوسيع معنى اللفظ، ومفهومه، ونقله من المعنى الخاص الدال عليه إلى معنى أعمّ وأشمل(٣). ويفسر التعميم بأنّ الناس في حياتهم العادية يكتفون بأقلّ قدر ممكن من دقّة الدلالات وتحديدها، ويقنعون في فهم الدلالات بالقدر التقريبي الذي يحقّق هدفهم من الكلام والتخاطب(٤). ولاشكّ في أنّ هذا التفسير ينطبق على معظم أمثلة الدلالة التي تداولها العامة. ولقد مر بنا في الفصل السابق مواضع متعدّدة كان اتجاه الناس فيها إلى تعميم الدلالة وإزالة الفروق، ولإبراهيم أنيس رأي في دور التعميم ومدى شيوعه في اللغات، ذهب فيه إلى «أنّ تعميم الدلالات أقلّ شيوعا في اللغات من تخصيصها، وأقل أثراً في تطوّر الدلالات وتغيّرها(٥).

(١) أنيس، د. إبراهيم، دلالة الألفاظ، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٢) عمر، د. أحمد مختار، علم الدلالة، ص ٢٤٦.

(٣) انظر: المبارك، محمد، فقه اللغة، ص ٢١٨.

(٤) انظر: أنيس، دلالة الألفاظ، ص ١٥٥.

(٥) أنيس، دلالة الألفاظ، ص ١٥٤.

ولسنا ندري علامَ استند أنيس في إطلاقه هذا الحكم الذي نرى خلافه، ولاسيّما في المستوى الذي تحدّث عنه، وهو مستوى الناس في حياتهم العادية. فالحرص على الدقة، وإيقاع الألفاظ في مواقعها المحدّدة، ومراعاة الفروق، ليست من الظواهر الشائعة لدى الناس في ذلك المستوى الموصوف. ويمكن للدارس أن يأخذ مبدأ الاقتصاد في بذل الجهد في حسبانه ههنا أيضاً - وهذا الاقتصاد مسؤول عن كثير من الظواهر اللغوية - لأنّ أهل اللغة عامة يميلون إلى التيسير على أنفسهم، ويؤثرون السهولة التي تتمثّل في القدر التقريبي الذي يكفي لفهم الكلام، وهو قدر نفعي يتعرض لضغط الاختزال والتبسيط. فلا غرابة إذن حين تتعرّض وظيفة أمن اللبس إلى أخطار جمّة في هذا النوع من تطوّر المعنى، ولاسيّما إذا ابتعد الناس عن التثقيف اللغوي، وأوغلوا في الانغلاق ضمن تجمعاتهم المهنية والسكنية.

وينفرد الانتقال من مجال إلى آخر بجانب مهمّ في تطوّر الدلالة، وذلك لتنوّعه واشتماله على أنواع المجازات القائمة على التخيلات(١). ويقوم هذا الانتقال على تغيّر مجال الاستعمال، فالمعنى الجديد ههنا ليس أخصّ من المعنى القديم ولا أعمّ، بل هو مساوٍ له. ولذلك يتّخذ هذا الانتقال المجاز سبيلاً له، لما يملكه المجاز من قوّة التصرّف في المعاني عبر مجموعة متعددة من العلاقات والأشكال. فاستعمال اللفظ بالمعنى الجديد يكون في بادىء الأمر عن طريق المجاز، لكنّه بعد كثرة الاستعمال والتواتر الزمني يغدو من «النقل» الذي تضمحلّ منه الصبغة المجازية(٢). ويطلق على هذا النوع من المجاز لدى البلاغيين مصطلح «المجاز الراجح»(٣).

ومن الجدير بالذكر أنّ علماء الدلالة المحدثين ذهبوا إلى أنّ في المجاز

---

(١) انظر: عمر، د. أحمد مختار، علم الدلالة، ص ٢٤٩.

(٢) انظر: المبارك، فقه اللغة، ص ٢٢١، والمسدي، د. عبد السلام، التفكير اللساني، ص ١٨، وقاموس اللسانيات، ص ٤٤.

(٣) انظر: حسين، محمد الخضر، دراسات في اللغة، ص ١٠.

المرسل ذي العلاقة الكلّية والجزئية، والعلاقات الأخرى كالمجاورة والسببية، وفي الاستعارة نماذج أساسية لتغيّر المعاني[1] . وثمة أفكار تتصل بما نحن بصدده يحسن بنا أن نعرض لها بإيجاز . من ذلك أن الدارسين المحدثين يفرّقون بين نوعين من الاستعارة، أحدهما يدلّ على تبديل لغوي أو نقل غير تصويري والآخر يشير إلى الابتكار في التصوير لإثارة المتلقي .

وتندرج في النوع الأول من الاستعارة الاستعارات الذاوية التي فقدت عنصر المجاز المثير وتحولت إلى رصيد اللغة . كما يدخل في هذ النوع أيضا الاستعارات اللغوية القائمة على النقل الإرادي غير الفنّي، فهي في الأصل ابتكار وضع تسمية واصطلاحا . من ذلك أمثلة كثيرة في العربية وغيرها، نحو «رجل الكرسي» و«عين الباب» و«عنق الزجاجة»، وقد انكر بعض المحدثين إطلاق مصطلح «استعارة» على هذا النمط من الاستعمال اللغوي، لأنه لا يهدف إلى تحقيق تأثير معيّن ـ كما هي الحال في ضروب المجاز الفنّي ـ أو ابتكار أدبي . وقد صنّف اللغوي المعاصر غيرو (Guiraud) أمثلة من هذا النوع تحت مصطلح «التسمية المعرفية» (La Nomination Cognitive)[2] . ويدخل في هذا النمط من الاستعارة اللغوية استخدام الكلمات ذوات المعاني المادية للدلالة على المعاني المجردة على نحو قريب من مصطلح «التجسيد»، نحو «جسم المشكلة» و«رأس الفكرة» . وأمثلة هذا الاستعمال كثيرة، ولم نعد نشعر بأنّها مجازية . ومن هذا النمط من الاستعارة اللغوية أيضا مايكون نقلا لكلمات تدل على إحدى الحواس إلى مجال يتصل بحاسة أخرى . ويعرف هذا في الدراسات الحديثة باسم «التزامن» أو «التبادل» (Synesthésie) . ومن أمثلة هذا النقل قولنا : «صوت ناعم»، و«ذوق في اللباس» و«منظر حلو» . ومن الجدير بالذكر أنّ هذا النوع من النقل يظهر في شكلين، الأول

---

(١) انظر : الداية ، د . فايز ، علم الدلالة العربي، ص ٣٧٩، ودراستنا في مجلة «عالم الفكر»، العدد/ ٤/ ، المجلد / ١٦/ ، ١٩٨٦، «مقدمة لدراسة التطور الدلالي»، ص٣٧ـ٤٠ .

(٢) انظر : Guiraud, La Sémantique, Que Sais-Je/, P. 57 .

منهما يشير إلى النقل من حاسة إلى أخرى، وهو شائع في الفن الأدبي ولاسيّما الشعر. أما الثاني فيدلّ على تطوّر دلالة كلمة من المفردات الدالة على حاسة من الحواس باتجاه التعميم، وهذا ممّا يعدّ في أساليب اللغة للوفاء بمتطلبات التعبير المتجدّدة. واستنادا إلى هذا الاجتهاد نرى أنّ بعض صور الشكل الأول لاتزال محتفظة بقوة المجاز الفنّي وبما يثيره من انفعال. من ذلك أنّ «السمع ملون»، و«النغمة زرقاء»، و«العين ترشف الأنين». أما الشكل الثاني فيشير إلى ذلك التطوّر الذي وصفنا، نحو كلمة «حلو» التي تطوّرت من مجال الذوق الحسي إلى بقية مجالات الحواس، ثم إلى مجالات أخرى من الحسي والمجرّد[1].

ويمكن أن ندرج في هذا النمط من درس الاستعارة اللغوية ماينتج من «التابو» من تلطّف في التعبير عبر أساليب متعدّدة من الاستعارة والكناية. «فمن المعروف أنّا نلجأ دائما إلى العبارات الرقيقة، والتلميحات اللطيفة، والتحويم حول المقصود عندما نضطر إلى إلقاء الأخبار السيئة، وبخاصة أخبار المرض والموت»[2]. ويؤول هذا النمط مثله في ذلك مثل ضروب المجاز إلى تعبير لغوي مباشر، فاقدا ما اتصف به من قبل من التلطّف والرمز الحيي الذي لايكاد يفصح عمّا يراد منه. من ذلك في عصرنا مايلاحظ لدى تلاوة الصيغ الشرعية والقانونية المتصلة بالزواج، من حرج، على الرّغم من أنّ معظم الكلمات الواردة في تلك الصيغ ليست مما يخدش الحياء. والمسألة هنا تتركز في أنّ لهجات الخطاب قد طوّرت مفردات متعدّدة للدلالة على الزواج، هي في العرف أستر لما لايحسن ذكره صريحا. ويقاس على هذا مايتصل بالموت والكوارث من مفردات.

والخلاصة التي يمكن أن نتنهي إليها هي أنّ معظم صور الاستعارة، ماكان منها فنّيا، وما كان لغويا يؤول بعد التكرار والتواتر في الزمن إلى رصيد

---

(١) انظر رسالتنا العربية الفصحى المعاصرة، جامعة حلب، ١٩٨٤م، ص١٧١-١٧٣.

(٢) أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص ١٧٧.

اللغة المعجمي، مع أنّ هناك مراتب ينبغي أن تراعى حين التصدّي لتصنيف الأمثلة التي ترجع إلى أنماط الاستعارة جميعها. وتجدر الإشارة إلى صنيع الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) المتميّز في معجمه «أساس البلاغة» الذي جمع فيه كلّ ما انتهى إليه من الاستعمالات المجازية والأمثال والكنايات وغيرها. ويمثّل هذا العمل في نظرنا ذروة لما يمكن أن يكون عليه المعجم الدلالي في ذلك العصر. فالزمخشري حريص على تبيّن الأصل الحقيقي للدلالة، وإن بدا غريبا، لأنّ مستعملي اللغة ألفوا استعمال بعض المفردات بدلالاتها المتطورة، وتنوسيت تبعا لذلك الأصول التي انحدرت منها. ومفهوم الحقيقة عنده لايتعدى الأصل الأول - بحسب اجتهاده - وهو غالبا مايكون حسيا. أما بقية المعاني المتطوّرة - وإن كانت في نظرنا من باب الحقيقة بحسب مناهجنا الحديثة - فهي عنده في باب المجاز. والمجاز لدى الزمخشري مجال واسع يضمّ كل الأساليب الفنية المتداولة حتى عصره(١). ولقد أحسن صنعا حين تجنّب التصنيف البلاغي للمجاز الذي يفضي إلى التعقيد وتحكّم المعيار. وهو لايقصد - كما يقول محمد الخضر حسين - بتعرّضه «للمعاني المجازية بعد الحقيقية أن يقصر المجاز على تلك الألفاظ، ولا أن يحجر على الناس التصرّف في تلك الألفاظ، بنقلها إلى معان لم ينقلها إليها العرب، وإنّما قصده التنبيه على جانب عظيم من أساليب البلغاء، وتصرفاتهم في المعاني، ليقتدي بها الناشئون..»(٢).

وإذا تجاوزنا مايتصل بالاستعارة من مسائل نقل المعنى، فإنّا نجد في المجاز المرسل صوراً أخرى يظهر فيها هذا النقل. فاللفظ الذي ينقل من معنى إلى آخر، يتوسّل بإحدى طريقتين هما الاستعارة وتقوم على المشابهة بين المدلولين، والمجاز المرسل الذي يعتمد مجموعة من العلاقات بين المدلولين. من ذلك مادرسه أولمان تحت عنوان «العلاقة بين المدلولين» من صور متعدّدة،

---

(١) انظر مقدمة أمين الخولي لأساس البلاغة، ص (ح - ز).

(٢) حسين، محمد الخضر، دراسات في اللغة، ص ٩.

بدأها بمثال على المجاورة هو كلمة «مكتب» (Bureau) التي يماثل تطوّرها في العربية الفصحى المعاصرة ماذكره أولمان عن تطوّرها. فالمكتب أصلا هو منضدة الكتابة ومايتصل بها، ثم غدا دالا على الحجرة التي توضع فيها هذه المنضدة، ثم تطوّرت الدلالة لتشير اليوم إلى «هيئة» حكومية، و شعبية تدار منها أعمال متنوّعة. ومن الواضح أنّ حلقات هذا التطورّ بقيت جميعا في مدار الاستعمال، إذ لم ينسخ الجديد منها ماكان أقدم، بل تعايشت هذه الدلالات معا، فالمكتب يدلّ على المنضدة، وعلى الحجرة التي يكون فيها، وعلى الهيئة الصغيرة والكبيرة مهما كان النشاط الذي تمارسه. ويضيف أولمان إلى ماذكره صوراً أخرى يظهر فيها هذا المجاز المرسل، منها إطلاق المحل على الحالّ، كما في «شرب كوبا من الماء»، وإطلاق اسم الأداة والآلة على وظيفتها، وإطلاق اسم العمل على آثاره ونتائجه. كما قد يسمّى الشيء باسم مخترعه أو مؤلفه أو مكانه الأصلي، ويكون من ذلك تحويل أسماء الأعلام إلى أسماء وصفات عادية. وهناك صورة أخرى كثيرة الورود-كما يقول أولمان-وهي استحضار الكلّ بذكر جزئه، ذي الخاصة البارزة، كما في إطلاق العين على الجاسوس والشراع على السفينة(١).

ونجد في الدرس البلاغي للمجاز في «علم البيان» غنى وتشعبا. من ذلك مايقف عليه الدارس من ضروب المجاز اللغوي أو المرسل، وهو أقرب ضروب المجاز إلى النقل الدلالي، لأنه كما عرّفه السكاكي: المجاز الذي يرجع إلى المعنى المفيد الخالي عن المبالغة في التشبيه، ويكون «بأن تُعدّى الكلمة عن مفهومها الأصلي بمعونة القرينة إلى غيره لملاحظة بينهما ونوع تعلّق (٢). وتدل الأمثلة التي ذكرها السكاكي على ماعُرف بعلاقات المجاز المرسل، وهي السببية والمسبّبية والجزئية والكلية واعتبار ماكان واعتبار

---

(١) انظر: أولمان، دور الكلمة، ص ١٦٩-١٧٠، وانظر أيضا: المبارك، محمد، فقه اللغة، ص٢٢٠-٢٢١، والداية، د. فايز، علم الدلالة، ص ٣٨٠-٣٨٥.

(٢) السكاكي، مفتاح العلوم، ص ١٩٤.

مـايكون والمحليـة والحـاليّة[1]. والمســألة ههنا ليست في تنبـه البـلاغـيين واللغـويين إلى هـذه التـعريفـات الدقـيقـة للمـجاز، واستنبـاطهم ما يكون بين المعـاني من عـلاقـات، فـذلك ممّا يقـدّر لهم، إنما مـدار الأمـر يكون في أنّ هذا الدرس آل إلى قوالب جامدة، حاول بعضهم من خلالهـا تثبيت ماعـرفه من أمثلة على أنه مسموع لايقاس عليه[2]. وهذا كما هو واضح وجه من وجوه النظرة المعيارية الصارمة التي تظهر في معظم المواقف المعلنة من تطوّر اللغة، ولاسيّما في المباحث النظرية. أما معظم المباحث التطبيقية لدى القدماء فقد عرفت خروجاً على كثير من المواقف المتشدّدة من تطوّر الدلالة، واجتهاداً في تحليل الدلالة من الوجهـة التـاريخـيـة، وهو الأمر الذي رأيناه في أثناء تتبّعنا للنصوص، وسوف تؤكده الأمثلة التالية.

* * *

ثمّة مجالات ثلاثة تظهر فيها التغيّرات الدلالية، وهي المجال الأساسي الذي يمثّل الأصول الحسية الأولى للدلالة، والمجال الحسي الذي يشـهد التطوّر بين المحسوسات بالتخصيص والتعميم والنقل، والمجال الذهني الذي ترقى إليه الدلالة الحسية عبر أشكال متنوّعة، أهمّها الاستعارة. وتعبّر هذه المجالات عن التسلسل المتدرّج لتطوّر الدلالة بدءا من المعنى الحقيقي الذي هو غالبا مايكون حسيّاً مرتبطا بالبيئة التي استقرت فيها أصول اللغة، ثم نقلا لهذا المعنى الحسي إلى محسوسات أخرى نتيجة لضغط الحاجة المتولّدة من تطوّر الحياة في المجتمع، وانتهاء بالمرحلة التي تشهد رقيّ العقل الذي ينحو بتطوّر الثقافة والعلوم إلى استخراج الدلالات المجرّدة وتوليدها.

فـالبحث في المجال الأول يكون في الأصل الحسي الذي يفترض أن يكون أقدم المعاني، وأقربها إلى ظروف المكان والزمان التي عايشها أهل

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص١٩٤-١٩٦، والقزويني، التلخيص، ص ٢٣٦ ومايليها.

(2) انظر: حسين، محمد الخضر، دراسات في اللغة، ص٧-٨.

اللغة[1]. ودلالة هذا الأصل دلالة عرفية «حقيقية» لاتحتاج إلى قرائن، بل تستغني في الدلالة على المراد منها بنفسها عن سائر ماتحتاج إليه ضروب الدلالات المجازية من علاقات. وليس المقصود هنا بالأصل الحقيقي للدلالة هو الأصل الأول لوضع اللغة في طور نشأتها لأنّ ذلك ممّا يخرج هذا البحث عن حدوده، إنّما هو المعنى الذي جرى به الاستعمال مستقراً قبل أن يشهد شيئا من التغيّر في أيّ اتجاه وذلك بحسب مايظهر لنا عادة من دراسة سلسلة التطوّر. وهناك مواضع متعدّدة يمكن أن يكون هذا الأصل موظّفا فيها، منها ما أتينا على ذكره في الأجزاء السابقة من هذا البحث، ومنها مايوظّف في الدرس التطبيقي التالي لاحقا. وكان ممّا سبق أنّ ابن قتيبة خصّص أبوابا «لتأويل» كلام الناس الذي يجهلون أصوله، بعد أن شاعت دلالاته المتطورة[2]. ومن هذا النحو أيضا ماورد في تضاعيف الأمثلة التي ناقشها المصنّفون الذين احتكموا أحيانا إلى دلالة الأصل كي يتبيّنوا وجه الصواب أو عدمه في كلام الناس، أو في آراء السابقين من اللغويين. وهناك موضع وقفنا به من هذا الاحتكام، هو ماذكره أبو هلال العسكري من معايير للفصل في مسألة الترادف، كان أصل الدلالة واحدا منها[3]. ومن هذا النحو أيضا مارأيناه في درس الدلالة الاشتقاقية من توقّف عند كثير من مواضع أصول الدلالة مشتجرة بالأصل الاشتقاقي.

أما المجال الثاني من المجالات التي تشغلها الدلالة، فهو مجال التطوّر بين المحسوسات. وتتمثّل في هذا المجال نقلات متنوّعة للمعنى الحسي الأول مجتازا حدوده عبر السبل المعروفة من التخصيص، والتعميم والنقل.

---

(١) انظر: زيدان، جرجي، الفلسفة اللغوية، ص٩٧-٩٩.

(٢) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٥٠ وكذلك ماجاء في أبواب «أصول أسماء الناس» و«صفاتهم»، ص ٦٧ - ٨٥، ومن هذا النحو ألف السيوطي رسالة بعنوان «رسالة في أصول الكلمات».

(٣) انظر: العسكري، الفروق، ص١٦-١٧.

ويكون من خلال هذا المجال خروج اللغة من السكون والاستقرار النسبي إلى الحركة والتغيّر بفعل مايجري في المجتمع من تطوّرات تنعكس على اللغة. ومن هنا تغدو المعاني الحسيّة العرفية محدودة وقاصرة عن الوفاء بمتطلبات التعبير اللغوي الجديدة، فيكون المجاز ـ باتساعه وقوته ـ طريق اللغة إلى ذلك. ويلاحظ أنّ معظم ماينتج من هذا المجاز يكون متسماً بطابع الارتجال المحدث ثمّ يفقد لطول العهد به مايميّزه من الاستعمال الحقيقي.

وفي المجال الثالث نجد أنّ الدلالات الحسية تنتقل إلى المجال الذهني ذي الطوابع التجريدية، وذلك نتيجة لرقيّ العقل الإنساني، وتطوّر الخبرة والعلم. فالمجردات لاتتناول المفردات أو الأعمال الحركية أو المتصلة بالحواس الظاهرة، وإنما تعبّر عن الحالات النفسية والعقلية ومفرداتهما من الشعور والانفعال والحكم في السلوك والحياة عامة وفي العلوم[1] ويمثل الانتقال من المعاني المادية المحسوسة إلى المعاني المجرّدة الاتجاه الظاهر في تطوّر الألفاظ، لأنّ هذا الاتجاه أكثر شيوعاً من الانتقال في الاتجاه المضاد، أي من المجال الذهني إلى الحسي[2]. فبحث التطوّر يبدأ إذن بالمعنى الحسي الأول ثم يتناول التطوّر في المجالات الحسية، ثم يرقى صعدا إلى المجرد الذهني.

وتبسط الأمثلة في القسمين التطبيقيين التاليين بحسب سبل التطور المعروفة في علم الدلالة الحديث من التخصيص والتعميم والنقل والمجاز. وتجدر الإشارة إلى أنّ معظم مصنّفات اللحن أوردت أمثلة الدلالة ضمن باب تكرّر في كثير منها هو «ماوضعته العامة في غير موضعه». كما أنّ بعضا من هذه المصنّفات ذكر الأقسام الثلاثة لتطوّر الدلالة معا، أي التخصيص والتعميم والنقل. غير أننا لم نكتف بما أورده المصنّفون في تلك الأبواب، بل جمعنا من كتبهم كلّ مثال رأيناه يعدّ في هذه السبل من سبل التطوّر أو تلك. وهذا مافعلناه في الأجزاء السابقة من هذا البحث أيضا.

---

(١) الداية، علم الدلالة العربي، ص ٢٨٩.

(٢) انظر: أولمان، دور الكلمة، ص ١٨٦، وأنيس، دلالة الألفاظ، ص ١٦١، والمبارك، محمد، فقه اللغة، ص ٢٢٢.

أما منهج التحليل فهو على ذلك النحو الذي ترسّمناه من درس الدلالة في ضوء الأصول المعجمية، مع إجراء مايمكن من النظر التاريخي لرسم تدرج مفترض لتطوّر الدلالة. كما عمدنا إلى إقامة الصلة الممكنة بين كلام الناس، والدلالة في المعجم. كذلك نبّهنا في تضاعيف التحليل على مجالات الدلالة الأساسية من أصول حسية، ومن جوانب للتطوّر بين المحسوسات، ومن الحسي إلى الذهني، وما يتّصل بذلك.

* * *

٢ ـ التطوّر عن طريق التخصيص والتعميم:

رأينا في الطرق التي تسلكها الدلالة في تغيّرها أنّ المعنى الجديد إما أن يكون أضيق من القديم، فيكون التخصيص. أو أن يكون أوسع منه، فيكون التعميم. ولذلك أفردنا لهما جانبا، على حين خصصنا للانتقال، وهو الذي يكون فيه المعنى الجديد مساوياً للقديم، جانبا آخر ضمّ بالإضافة إلى ذلك صوراً من المجاز والاستعارة والمثل.

آ ـ ففي التخصيص الذي يمثل تضييقا للمعنى نقف عند مجموعة من الأمثلة المستمدّة من مصنّفات اللحن التي ندرس.

من ذلك أمثلة وقف عندها ابن قتيبة في «أدب الكاتب». منها «أنّ «العتْرة» يذهب الناس إلى أنّها ذرّية الرجل خاصة، وأنّ من قال «عترة» رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنّه يذهب إلى ولد فاطمة رضي الله عنها. وعترة الرجل ذريته وعشيرته الأدنون: من مضى منهم ومن غبر، ويدلّك على ذلك قول أبي بكر رحمه الله تعالى «نحن عترة رسول الله صلّى الله عليه وسلم التي خرج منها». . ولم يكن أبوبكر رضوان الله عليه ليدّعي بحضرة القوم جميعا مالا يعرفونه[1]. وعلّق الجواليقي في شرحه لأدب الكاتب على ذلك بقوله: «أما العترة فهي نسل الرجل، وربما جعلوها الأسرة

---

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٢.

واشتقاقها من العتر، وهو الأصل فكأنها الجماعة التي أصلها واحد[1] كذلك لاحظ ابن الجوزي في «تقويم اللسان» أنّ العامة تقصر «العترة» على الذرية فقط[2]. وفي «اللسان» و «التاج» عرض لآراء متعدّدة مختلفة. فابن الأعرابي يذهب إلى أنّ عترة الرجل ولده وذرّيته وعقبه من صلبه. فقال: فعترة النبي صلى الله عليه وسلم: ولد فاطمة رضي الله عنها. وغيره يرى أنّ عترة النبي عبد المطلب وولده وقيل: أهل بيته الأقربون وهم أولاده وعليّ وأولاده، وقيل: الأقربون والأبعدون منهم، وقيل الأقربون من أولاد عمّه دنيا. أما ابن الأثير فقد لاحظ أنّ العامة تطلق كلمة «العترة» على ولد الرجل خاصة وعلى هذا يذهبون إلى أنّ عترة الرسول ولد فاطمة[3]. ونجد بعد عرض الآراء لدى الزبيدي في «التاج» أنّ المشهور المعروف أنّ عترته أهل بيته، وهم الذين حرّمت عليهم الزكاة والصدقة المفروضة وهم ذو القربى الذين لهم خمس الخمس المذكور في سورة الأنفال[4]. أما صاحب «القاموس» فقد اختار مذهب ابن قتيبة في أنّ «العترة»: نسل الرجل ورهطه وعشيرته الأدنون ممن مضى وغبر[5]. فقول العامة بناء على ماتقدّم يستند إلى واحد من الآراء المشهورة. وهناك تقوية لما ذهبت إليه العامة نجدها فيما جاء عن العترة أنها ولد الرجل وذرّيته وعقبه من صلبه[6].

ومن ذلك «الطرب» يذهب الناس إلى أنّه في الفرح دون الجزع وليس كذلك، إنّما الطرب خفّة تصيب الرجل لشدّة السرور، أو لشدّة الجزع[7]. وفي «التلويح» أنّ «الطرب خفّة تصيب الإنسان لشدّة الفرح والحزن»[8]

---

(١) الجواليقي، شرح أدب الكاتب، ص ١٤٠.
(٢) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٦١.
(٣) انظر: اللسان، ٤/ ٥٣٨، والتاج، ١٢/ ٥٢٠ـ٥٢١.
(٤) الزبيدي، التاج، ١٢/ ٥٢١.
(٥) انظر: القاموس المحيط، ص٥٦٠.
(٦) انظر: المصباح المنير، ٢/ ٣٩١.
(٧) ابن قتيبة أدب الكاتب، ص ٢٢ـ٢٣.
(٨) الهروي، التلويح، ص ٧٢ـ٧٣.

ويروي ابن الأنباري أنّ بعض الناس يقولون إنّ «طَرِب حرف من الأضداد، يقال طرب إذا فرح، وطرب إذا حزن»، لكنّه لايرى أنّ ماقيل صواب لأنّ الطرب ليس هو الفرح ولا الحزن، وإنّما هو خفة تلحق الإنسان في وقت فرحه وحزنه(١). أمّا ابن الحنبلي صاحب «بحر العوّام» فيحتجّ لما تذهب إليه العامة من قولهم في الفرح «الطرب» على الرغم من أنّ الطرب خفّة تصيب الإنسان في حزن أو سرور، بأنه «لايضرّ الناس الآن تركهم استعمال الطرب في الأمر الآخر استغناء عنه بغيره ممّا يراد فيه، كما أماتوا ماضي «يدع» استغناء عنه بـ«ترك» فيمن قال إنّه قد أميت(٢). وفي «اللسان» و«المصباح» و«القاموس» و«التاج» أنّ الطرب: الفرح والحزن، ضدّ أو خفّة تعترى عند شدّة الفرح أو الحزن، أو هو حلول الفرح وذهاب الحزن، كما جاء في المحكم(٣). وفي «المصباح» أنّ العامة تخصّه بالسرور(٤). أما صاحب «القاموس» فقد ذكر أنّ تخصيصه بالفرح وهم (٥). ويبدو أنّ بعض اشتقاقات هذا الأصل تدلّ على ماذهبت إليه العامة وتؤيّده، فاستطرب ـ كما جاء في اللسان والتاج ـ يدلّ على طلب الطرب واللهو، وطرّبه هو وطرّب: تغنّى، ورجّع صوته وزيّنه(٦). فالعلاقة واضحة بين جواء اللهو والغناء من جهة، والفرح والسرور من جهة أخرى. غير أن مثل هذا التخصيص لايعوق الدلالة على الضدّ أحيانا، وهو الحزن، لأنّ قوة التأثر قد تؤدي إلى استجابة غير متوقّعة، كأن يبكي الإنسان من فرط التأثر بالنبأ المفرح، أو يضحك ضحكة مجلجلة بعد سماعه بأمر مؤلم جداً أو مصيبة شديدة.

---

(١) انظر: الأضداد، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٢) ابن الحنبلي، بحر العوّام، ص ١٨٢ ـ ١٨٣، وكذا صوّبه ابن أبي السرور في القول المقتضب، ص ١٦.

(٣) انظر: اللسان، ١/ ٥٥٧، والمصباح، ٢/ ٣٧٠، والقاموس، ص ١٤٠، والتاج، ٣/ ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(٤) انظر: المصباح، ٢/ ٣٧٠.

(٥) انظر: القاموس، ص ١٤٠.

(٦) انظر: اللسان، ١/ ٥٥٧، والتاج، ٣/ ٢٦٩.

ومن ذلك أيضا «المأتم» يذهب الناس إلى أنه المصيبة، ويقولون: كنّا في مأتم، وليس كذلك، إنّما المأتم النساء يجتمعن في الخير والشرّ والجمع مآتم. والصواب أن يقولوا: كنّا في مناحة(١). وينقل ابن الأنباري عن قطرب أنّ «المأتم حرف من الأضداد، يقال للنساء المجتمعات في الحزن مأتم، وللمجتمعات في الفرح مأتم.. وغير قطرب يقول: المأتم ليس من الأضداد لأنه إنّما يراد به النساء المجتمعات، فاجتماعهن في الفرح كاجتماعهن في الحزن (٢) ويلاحظ ابن الأنباري أنّ العامة تخطىء فتتوهّم أنّ المأتم الاجتماع في الحزن خاصة. كذلك نجد الحريري في درّته ينسب هذا الاستعمال إلى الخاصة إذ «يتوهم أكثر الخاصة أنّها مجمع المناحة، وهي عند العرب النساء يجتمعن في الخير والشرّ. (٣) أما ابن السيد فيردّ على ابن قتيبة من زاوية أخرى هي أنّ المأتم لايقتصر على النساء المجتمعات، بل يكون من الرجال(٤). ويتابع ابن الجوزي ماذهب إليه ابن قتيبة والحريري من أنّ دلالة المأتم هي اجتماع النساء في الخير والشرّ، على حين أنّ العامة تخصّ بذلك الاجتماع في المصيبة(٥). ويعلّق الخفاجي في شرحه لدرّة الغواص على كلام الحريري بأنّ هذا ليس بشيء، لأنه قد ورد المأتم في كلام العرب بمعنى مجمع المناحة والحزن، كما قال زيد الخيل: أفي كل عام مأتم تبعثونه.. وقال التميمي.. وقال آخر.. وهذا ممّا ذهب إليه كثير من أهل اللغة، وارتضاه ابن بري على أنه لو كان عامّا فاستعماله في بعض أفراده بقرينة لايعدّ خطأ، حتى ذهب بعض الأصوليين إلى أنّه ليس بمجاز أيضا. وفي الأساس تقول: ماحضرت الأتم، وإنّما حضرت المأثم وهو جماعة النساء من الأثم، وهو القطع والفتق، وقد

---

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٤.

(٢) انظر: ابن الأنباري، الأضداد، ص١٠٣ ـ ١٠٤.

(٣) الحريري، درّة الغوّاص، ص ٨٧.

(٤) انظر: ابن السيد، الاقتضاب، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٥) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٩٤.

غلب على جماعتهن في المصائب. (١) في «اللسان»: المأتم كلّ مجتمع من رجال أو نساء في حزن أو فرح، وخصّ بعضهم به النساء يجتمعن في حزن أو فرح. . ثم خصّ به اجتماع النساء للموت. وفيه أيضاً أنّ العامة تغلط فتظنّ أنّ المأتم النوح والنياحة أو المصيبة. وعن ابن برّي: لايمتنع أن يقع المأتم بمعنى المناحة والحزن والنوح والبكاء، لأن النساء لذلك اجتمعن، والحزن هو السبب الجامع(٢).

ويلاحظ ابن قتيبة أنّ الناس يذهبون إلى أنّ «حاشية الثوب» جانبه الذي لاهدب له. على حين أن حواشي الثوب هي جوانبه كلّها. أما جانبه الذي لا هدب له فهو طُرَّته وكُفَّته(٣). وخلافاً لابن قتيبة نجد الجواليقي يروي قول ابن دريد أنّ طرّة الثوب موضع هدبه(٤). وفي «اللسان»: حاشيتا الثوب: جانباه اللذان لاهدب فيهما، وعن التهذيب: حاشيتا الثوب: جنبتاه الطويلتان في طرفيما الهدب(٥). أما «المغرب» و«المختار» و«المصباح» و«القاموس» فقد اكتفت بالقول إنّ حاشية الثوب جانبه(٦). فدلالة الحاشية بناء على ماتقدّم عامّة لأنها تشير إلى جوانب الثوب كلّها. أما تخصيص الحاشية بالجانب الذي لاهدب له فهو مستند إلى أحد قولين مختلفين في كون حاشيتي الثوب هما الجانبان اللذان لاهدب فيهما، أو اللذان في طرفيهما الهدب. وإذا صحّ أنّ هناك اسما آخر يدلّ على ماقصدته العامة من تخصيص الحاشية بالجانب الذي لاهدب له، فإنّ هذا النحو من تطوّر الدلالة يؤدّي إلى انزواء ذلك الاسم وبعده عن الاستعمال.

---

(١) الخفاجي، شرح الدرة، ص ١٨٤ـ١٨٥، وانظر: أساس البلاغة، ص ٢.

(٢) انظر: اللسان، ١٢/ ٣ـ٤، وكذا في التاج، ٨/ ١٧٩ (مصر).

(٣) انظر: أدب الكاتب، ص ٤٠.

(٤) انظر: الجواليقي، شرح أدب الكالتب، ص ١٤٩ـ١٥٠.

(٥) انظر: اللسان، ١٤/ ١٨١.

(٦) انظر: المغرب، ١/ ٢٠٥، والمختار، ص ١٣٨، والمصباح، ١/ ١٣٨، والقاموس، ص١٦٤٥.

ويخصّ الناس - كما جاء لدى ابن قتيبة وابن الجوزي - الحَمَام بالدواجن التي تستفرخ في البيوت. وذلك غلط، لأنّ الحمام ذوات الأطواق وما أشبهها مثل الفواخت والقماريّ والقطا. أما الدواجن فهي وماشاكلها من طير الصحراء يمام(1). ويردّ ابن السيد على ذلك بأنه قد يقال لليمام حمام أيضا(2). وتدور الأقوال الواردة في المعاجم حول ثلاثة أمور هي: عموم دلالة «حمام»، وصحّة تخصيص «الحمام» بالذي يألف البيوت أو عدمه، والخلاف حول الفرق بين «الحمام» و«اليمام». ففي «اللسان» عن ابن سيده: الحمام من الطير البري الذي لايألف البيوت. . وعن الجوهري: الحمام عند العرب ذوات الأطواق وعند العامة أنها الدواجن فحسب. وفي «اللسان» أيضا: روى الأزهري عن الشافعي أنه جعل اسم الحمام واقعا على كل الوُرْق الأهلية، والمطوّقة الوحشية، لا على ماكان ذا طوق فحسب. وعن الأصمعي: والدواجن التي تستفرخ في البيوت حمام أيضا، وأما اليمام فهو الحمام الوحشي، وهو ضرب من طير الصحراء(3). وتشير معظم الآراء إلى أنّ «اليمام» ضرب من الحمام، الواحدة يمامة، وهو الحمام البري. وجاء لدى ابن السيد عن أبي حاتم أنّ الفرق بين الحمام الذي عندنا و اليمام أنّ أسفل ذنب الحمامة ممّا يلي ظهرها مائل إلى البياض، وكذلك حمام الأمصار، وأسفل اليمامة لابياض فيه(4). وفي «المختار» و«المصباح» أنّ العامة تخصّ «الحمام» بالدواجن فقط، على حين أنّ «الحمام» عند العرب كل ذات طوق. أما «اليمام» فهو عند الأصمعي ضرب من طير الصحراء، وعند الكسائي الذي يألف البيوت(5).

ومن التخصيص أمثلة وقف عندها الزبيدي صاحب «لحن العوام» وقد تابعه في بعضها المصنّفون التالون، ولاسيّما ابن مكي الصقلي. من ذلك

---

(1) انظر: أدب الكاتب، ص25-26، وتقويم اللسان، ص114.

(2) انظر: الاقتضاب، ص 110-111.

(3) انظر: اللسان، 12/ 158-159، وكذا في التاج 8/ 258 (مصر).

(4) انظر: الاقتضاب، ص 110-111.

(5) انظر: المختار، ص 157، والمصباح، 1/ 152.

أنّهم يقولون «بحر» لما كان ملحا خاصة، والبحر يكون للعذب والملح. قال الله تعالى: «وهو الذي مرج البحرين هذا عذب فرات» فسمى العذب بحراً، وإنما يسمّى «البحر» لاتساعه[1]. وقد أثبت ابن مكي هذا التصويب نصا[2]. أما ابن هشام اللخمي فهو يرى أنّ هذا الذي قاله صحيح، إلا أنّ العامة لاتلحّن بخلافه، لقول جماعة من كبار أهل اللغة به. قال أبو عبيد عن الأموي، وقد روي أيضا عن الأصمعي: الماء البحر هو الملح. يقال منه: قد أبحر الماء أي صار ملحا. . وقال أبو الحسين بن فارس في «مجمله»: ماء بحر أي ملح، يقال: أبحر الماء إذا ملح وقال ابن دريد: الأصل في البحر أنّه الماء المالح ثم قالوا لكلّ ماء كثير بحر[3]. فقول العامة بناء على هذا يستند إلى أصل الدلالة قبل تعميمها، فهو إذا استعمال معروف وليس من اختراع الناس الذين لايعتدّ بكلامهم. وجاء في معظم المصادر أنّ البحر: الماء الكثير، أو الملح فقط، وقد غلب عليه حتى قلّ في العذب، وماء بحر: ملح، قلّ أو كثر. قال ابن برّي: هذا القول قول الأموي، لأنه كان يجعل البحر من الماء الملح فقط، قال: وسمّي بحرا لملوحته. وأما غيره فقال: إنّما سمّي البحر بحرا لسعته وانبساطه. . وقال: فعلى هذا يكون البحر للملح والعذب. وعن ابن سيده: كل نهر عظيم بحر، وعن الزجاج: كل نهر لاينقطع ماؤه فهو بحر. وقال الأزهري: كلّ نهر لاينقطع ماؤه مثل دجلة والنيل وما أشبههما من الأنهار العذبة الكبار، فهو بحر[4].

«ويقولون لضرب من سبع الطير «صقر». قال أبو بكر: الصقر كل ماصاد من سباع الطير كالشواهين والعقبان والبزاة. قال أبو عبيد: السَّوذانِق

---

(١) الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٦١، والآية هي الآية: ٥٣ من سورة الفرقان.

(٢) انظر: تثقيف اللسان، ص ٢١١.

(٣) ابن هشام، المدخل إلى تقويم اللسان، ص٥١ـ٥٢، وانظر ابن فارس، المجمل، ١/ ٢٤٠ـ٢٤١.

(٤) انظر: أساس البلاغة، ص١٦، ومختار الصحاح، ص٤١، واللسان، ٤/ ٤١ـ٤٢، والقاموس، ص ٤٤١ـ٤٤٢، والتاج، ١٠/ ١١٠ـ١١١.

والأجدل والقطامي عند العرب الصقر[1] ويضيف ابن مكي إلى هذا الذي قاله الزبيدي أنّه زعم قوم أنّ كلّ مايصيد يقال له صقر إلا النسر والعقاب[2].
وفي «المختار» و«اللسان» و«المصباح» و«القاموس» و«التاج»: الصقر كلّ شيء يصيد من البزاة والشواهين، والطائر الذي يصاد به من الجوارح[3].
وفي المخصّص[4]: وكل طائر يصيد يسمّى صقرا ماخلا العقاب والنسر.

ويذكر الزبيدي وابن مكي أنّهم يقولون: «ريَحان» للآس خاصة دون سائر الرياحين، والريحان كلّ نبت طيِّب الريح كالورد والنعنع والثمام[5]. غير أنّ ابن هشام يروي عن أبي حنيفة في «النبات» أنّ الريحان اسم علم للحَنْوة، وهي شديدة الخضرة، طيّب الريح زهرتها صفراء وليست بضخمة[6]. في «اللسان»: الريحان: كل نبت طيّب الريح من أنواع المشموم، وعن الأزهري: أنه اسم جامع للرياحين الطيّبة الريح[7].

وفي «المصباح»: «والريحان كلّ نبات طيّب الريح، ولكن إذا أُطلق عند العامة انصرف إلى نبات مخصوص»[8]. وفي «القاموس» و«التاج» حكاية قولين هما: نبت طيّب الرائحة من أنواع المشموم، وكلّ نبت كذلك وأطراف كلّ بقل طيّب الريح إذا خرج عليه أوائل النَّور[9].

---

(١) الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٤٢-٢٤٣.

(٢) انظر: تثقيف اللسان، ص ٢٠٨.

(٣) انظر: المختار، ص٣٦٦، واللسان، ٤/ ٤٦٥، والمصباح، ١/ ٣٤٤-٣٤٥، والقاموس، ص٥٤٦، والتاج، ١٢/ ٣٤١.

(٤) انظر: التاج، ١٢/ ٣٤١، وهو ما أثبته المحقق في الحاشية.

(٥) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٤١، وابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٨.

(٦) انظر: ابن هشام، المدخل، ص ٧٧-٧٨.

(٧) انظر: اللسان، ٢/ ٤٥٨.

(٨) المصباح، ١/ ٢٤٣، وجاء في القول المقتضب لابن أبي السرور أنه «الحبق البستاني العريض الورق»، ص ١٤٤.

(٩) انظر: القاموس، ص ٢٨٢، والتاج، ٦/ ٤١٦.

ويبدو أثر البيئة في هذا المثال ممّا اتجهت فيه العامّة إلى التخصيص. فهم يقولون «خمر» لما خمّرت به المرأة رأسها من شقاق الحرير خاصة. والخمار - كما يقول الزبيدي وابن مكي - كل ماخمّرت به الرأس من ثوب وما أشبهه. وفي الحديث: خمّروا الآنية، وعن بلال أنّ الرسول صلى الله عليه وسلّم كان يمسح على الخفّين والخمار[1]. . فسبب هذا التخصيص كما يبدو شيوع الخمار المصنوع من الحرير وإهمال ماعداه حتّى صار الخمار في الاستعمال مرتبطا بالحرير هذا الارتباط الوثيق.

ويقولون لضرب من العود «خَيْزُرَان» و هو القصب الذي يتخذ الملوك منه المخاصر، ويعمل منه الأطباق خاصة. والخيزران لدى الزبيدي وابن مكي كله عود ليّن ينثني، لأنه عند العرب كذلك[2] . لكن ابن هشام يردّ على ذلك مستندا إلى ابن سيده الذي ذكر في «المحكم» أنّ الخيزران: نبت ليّن القضبان أملس العيدان، وقيل هو كلّ شجر ليّن واحدته خيزرانة[3] . فعلى القول الأول يكون لكلام العامة وجه. وفي «اللسان» و التاج» حكاية قولي ابن سيده في دلالة الخيزران، على نحو ماذكر ابن هشام[4].

و«الذُّباب» أيضا عند العرب اسم واقع على صنوف شتّى، كذباب العسل، وذباب الرياض. . والعوام لاتوقع اسم الذباب إلا على الجنس الذي يألف البيوت[5]. ويبدو من كلام الزبيدي وابن مكي فيما ذكراه من معان للذباب أنّ هذه المادة من المشترك الذي استعمله الناس في معنى واحد من معانيه المتعددة[6]. ومن الممكن تفسير هذا الاستعمال بالسعي إلى أمن اللبس، وإزالة حالات الاشتراك التي قد توقع في الإبهام.

---

(١) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٤٣-٢٤٤، وابن مكي، التثقيف، ص ٢١٠.

(٢) انظر: الزبيدي، ص ٥٤-٥٥، وابن مكي، ص ٢١١.

(٣) انظر: ابن هشام، المدخل، ص ٦٤.

(٤) انظر: اللسان، ٤/ ٢٣٧، والتاج، ١١/ ١٥٨.

(٥) انظر: الزبيدي، ص ٣١-٣٥.

(٦) انظر: الزبيدي، ص ٣١-٣٥، وابن مكي، ١٩٤ وانظر أيضا اللسان، ١/ ٣٨٢-٣٨٣، والقاموس، ص ١٠٩، والتاج، ٢/ ٤١٩-٤٢٨.

وكـذلك «الأرامل» لايعـرفـونهـا إلا النسـاء اللائي كـان لهن أزواج ففارقوهن بموت أو حياة. وليس كذلك. بل الأرامل: المساكين وإن كان لهن أزواج، كما يقال لجماعة المساكين من الرجال و المحتاجين والضعفاء الأرامل أو أرملة، وإن لـم يكن فيـهم نسـاء[1]. وأصل هذا ـ كـما يقـول الزبيـدي ـ من قولهم عام أرمل، وسنة رملاء، إذا كانت قليلة المطر. وأرمل الرجل إذا نفد زاده[2]. ويردّ ابن هشـام على الزبيـدي الذي «كان ينبغي له ألا يدخل مثل هذا في لحن العـامة، لأنه قد قال به كثير من اللغويين، وما حكاه بعض أهل اللغـة لاتلحّن به العـامة. قـال ابن الأعرابي ـ رحمه الله ـ الأرملة: التي مات عنهـا زوجـهـا. قـال الرادّ: وهذا الذي قـاله ابن الأعـرابي هو المعـروف الذي يستعمله الناس قديما وحديثا. واشتقاق الأرملة من الإرمال وهو ذهاب الزاد ونفاده. يقـال: أرمل القوم فهم مرملون، إذا فني زادهم فسـمّيت المرأة التي مات عنهـا زوجهـا أرملة لما ينالهـا في الأغلب من الحاجة وشـدّة الحال[3] أمـا وقوع «الأرامل» على الذكور فإنّ ابن هشام يميل إلى أنّ هذه اللفظة موضوعة في الأصل للإناث، وإنّما جعلت للذكـور على وجـه الاسـتعـارة والتشـبيـه ولازدواج الكلام، ولذلك قـال ـ أي جـرير ـ الأرمل الـذكـر. «فـالغـالب على الأرامل في تعارف القـدمـاء والخاصة والعامة أنّهن النساء دون الرجـال، فإن قال شاعر في ضرورة شعر: رجل أرمل لـم ينقض بذلك العادة الجارية»[4]. وينقل ابن هشام عن ابن الأنباري الذي عاب على ابن قتيبة إيقاعه هذا الاسم على الرجـال قوله: إنّ المرأة التي مات عنها زوجـهـا يقـال لـهـا أرملة لما يقع بها من الفقـر وذهاب الزاد بعـد موت عـشـيرها وقـيّمـهـا. والرجل الـذي تموت امرأته يقـال له أيّم، ولا يقـال له أرمل إذ ليس شـأن الرجل أن يفتقـر ويذهب

---

(١) انظر: الزبيـدي، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠، وابن مكي، ص ٢١٢، وهو الذي ذكـر الفـراق بالموت أو الحياة.

(٢) انظر: الزبيدي، ص ٢٣٠.

(٣) ابن هشام، المدخل، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٧.

زاده بموت امرأته[1]. ويستنتج من كلام ابن هشام أنّ ماتذهب إليه العامة يستند إلى أصل الدلالة، وهو مروى أيضا لدى بعض أهل اللغة، فلا يدخل إذن في اللحن. ويدلّ هذا الموقف على معيار الخطأ والصواب الذي يتسع لدى ابن هشام ليشمل كلام العرب مهما كانت درجة الاحتجاج به، لأنّ ماجاء عن العرب لا تلحّن به العامة، إنّما تلحّن بما لم يتكلّم به عربي[2]. أما ماذهب إليه من توهين الاحتجاج بقول جرير:

هذي الأرامل قد قضّيت حاجتها فمن لحاجة هذا الأرمل الذكر

على أنّه ضرورة شعر، فلا يتفق وقبوله القليل والشاذّ والضعيف. إضافة إلى أنه أهمل شاهد آخر ساقه الزبيدي لشاعر لم يسم[3]. وفي «الأساس» و«المغرب» و«اللسان» و«المصباح» حكاية لأقوال متعدّدة منها معظم ماورد سابقا لدى الزبيدي وابن مكي وابن هشام، مع تكرار أنّ «الأرامل» بالنساء أخصّ وأكثر استعمالا. كما نقف عند ملاحظة جديرة بالاهتمام هي أنّ الأرمل والأرملة هما الذي ماتت زوجته والتي مات زوجها سواء أكانا غنيّين أم فقيرين[4]. وتشير هذه الملاحظة إلى أن دلالة «الأرملة» غدت مرتبطة بالفقد والموت، لا بالافتقار والضعف والمسكنة. وبناء على هذا يكون كلام ابن قتيبة في إيقاعه هذه الكلمة على الرجال والنساء مقبولا. أما ردّ ابن الأنباري فهو متوقّف عند أصل الدلالة قبل تطوّرها.

وممّا يوقعونه على الشيء وقد يشركه فيه غيره قولهم «إسكاف» للخرّاز خاصة. وليس كذلك لأنّ كل صانع عند العرب إسكاف. قال الشمّاخ:

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص٤٦.

(2) ابن هشام، المدخل، ص ٧١.

(3) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص٢٣٠.

(4) انظر: أساس البلاغة، ص ١٧٩، والمغرب، ١/ ٣٤٧-٣٤٨، واللسان، ١١/ ٢٩٦-٢٩٧، والمصباح، ١/ ٢٣٩، وانظر القاموس، ص ١٣٠٢-١٣٠٣، والتاج، ٧/ ٣٥١ (مصر).

«وشعبتا ميس براها إسكاف» أي نجار[1]. ويلاحظ ابن الحنبلي هذا الاستعمال لدى العامة في عصره، (ت ٩٧١هـ) ويردّه إلى طريق الغلبة، نحو غلبة الكتاب عند النحاة على كتاب سيبويه[2]. وفي معظم المعاجم: يقال: إنّ كلّ صانع عند العرب إسكاف[3]. أما الجوهري فقد انفرد على مايبدو في إنكار هذا التعميم، ففي «المختار»: وقول من قال: كلّ صانع عند العرب إسكاف فغير معروف. وقول الشماخ: وشعبتا ميس براها إسكاف، إنّما هو على التوهّم[4]. وهناك من يخرج الخرّاز من «الإسكاف» لأنّ الإسكاف: كل صانع غير من يعمل الخفاف فإنه الأسكف. وفي «القاموس»: الأسكف بالفتح، والإسكاف بالكسر، والأسكوف بالضم، والسكّاف، كشدّاد، والسكيف، كصيقل: الخفّاف. أو الإسكاف: كلّ صانع سوى الخفّاف فإنه الأسكف، أو الإسكاف: النّجار، وكلّ صانع بحديدة[5].

ويقولون «بكرت» إليك، بمعنى غدوت خاصة. قال الزبيدي: البكور: التعجّل في جميع أوقات الليل والنهار، يقال: أنا أبكّر إليك العشية. وأنشد أبوزيد لضمرة بن ضمرة: «بكرت تلومك بعد وهن في الندى» يقال: بعد وهن، يعني حينا من الليل. ويقال: بكّرت لحية الغلام إذا أسرعت النبات. ومنها باكورة الرطب والفاكهة للشيء المستعجل منها[6].. ونجد عند الحريري في سياق ما أنكره من قول الناس «هرف» لما يتعجّل من

---

(١) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٤٦-٢٤٧، وابن مكي، التثقيف، ص ٢١١، وابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ٧٧-٧٨.

(٢) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ١٨٣-١٨٤.

(٣) انظر: المجمل، ٣/ ٨١، والأساس، ص٢١٦، واللسان، ٩/ ١٥٧-١٥٨، والمصباح، ١/ ٢٨٢، والقاموس، ص ١٠٦٠، وانظر: أدب الكاتب، ص ١٨٧.

(٤) المختار، ص٣٠٦، وجاء في كتاب الحروف التي يُتكلّم فيها في غير موضعها لابن السكيت تعليقا على قول الشماخ بأنه مما جوّزه العرب أو غلطوا فيه، لأنه جعل النجار إسكافا، ص١٠٠.

(٥) القاموس، ص ١٠٦٠، وكذا في التاج، ٦/ ١٤٢ (مصر).

(٦) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٤٤-٢٤٦.

الزروع والثمار تناولا لدلالة «بكر» التي يراها هي الصواب، لأنّ العرب تقول لكلّ مايتقدّم على وقته بكر، ومنه بكر الحرّ وبكر البرد، وبكرت النخلة. ويلاحظ الحريري أنّ الناس يقولون أيضا في كلّ شيء يخفّ فيه فاعله ويعجل إليه قد بكر إليه، ولو أنه فعل ذلك آخر النهار، أو في أثناء الليل. والصواب ـ عنده ـ أن يقال: عجّل، وقد يستعمل بكر بمعنى عجل، يدل عليه قول ضمرة[1] ويبدو من خلال النظر في المعاجم أنّ أصل الدلالة الحسي جاء من «البُكرة» التي هي أول النهار «بكر: خرج بكرة، وأبكر: دخل في ذلك الوقت»، وتدلّ الاشتقاقات الفعلية التالية على معنى: أتاه بكرة، وهي بكر على الشيء، وبكّر تبكيرا، وابتكر، وأبكر، وباكره. وقد تُصوّر في هذا الأصل معنى التعجيل والمبادرة، حتى غدا كلّ إسراع أو مبادرة أو تقدّم تبكيرا. ويشير هذا التطوّر إلى تجريد الدلالة من الارتباط بالزمن الذي هو البكرة: أول النهار، ومن ثمّ التوسّع باتجاه التعميم[2]. وعلى هذا يمكن أن يؤخذ كلام العامة: بكرت إذا غدوت خاصة، في ضوء مسار الدلالة في تدرّجها. وبذلك ينتفي أن يكون في كلام العامة تخصيص، لأنّهم يستندون إلى أصل الدلالة المرتبط بالزمن. ولايعني هذا إهمال ماتعرّضت له الدلالة من تطوّر باتجاه التعميم، لأنّ الدلالات المتعدّدة تتعايش، إذ ليس من المحتّم أن ينسخ الجديد منها ماكان أقدم.

ويقولون لكفّ الإنسان إلى معصمه «يَد». واليد: اسم جامع للأصابع والكفّ والذراع والعضد. قال الله تعالى: «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق»[3]، فجعل الذراع من اليد[4]. في «اللسان»: اليد:

---

(١) انظر: الحريري، درّة الغواص، ص ٩٢

(٢) نظر: المفردات، ص ٨٧ـ٥٨، واللسان، ٤/ ٧٦ـ٧، والقاموس، ص ٤٥١ـ٤٥٢، والتاج، ١٠/ ٢٣٦ـ٢٤٠، وانظر تعليق الخفاجي على الحريري في شرح الدرة، ص١٩٢ـ١٩٣.

(٣) المائدة، آية: ٦.

(٤) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٣٠١.

الكف، وقال أبو اسحق: اليد من أطراف الأصابع إلى الكف[1]. وفي «المغرب» و«المصباح»: اليد: من المنكب إلى أطراف الأصابع[2]. ومن الممكن أن يفسّر كلام العامة على أنه من المجاز المرسل ذي العلاقة الكلّية، وتكون بذكر الكلمة الدالة على الكلّ وإرادة الجزء.

ومن هذا النحو من التخصيص أيضا قولهم «الوادي» للنهر خاصة. قال أبو بكر الزبيدي: والوادي كلّ بطن مطمئن من الأرض، وربّما استقر فيه الماء.. ويقال: استراض الوادي، إذا استنقع فيه الماء، عن الكسائي. وفي الحديث: «بيننا وبين قوم يونس واد من سهلة». والسُّهْلة رمل يخالطه طين[3]. في «اللسان»: ودى أي سال، قال: ومنه الودي فيما أرى لخروجه وسيلانه، قال: ومنه الوادي. وعن ابن سيده: الوادي كلّ منعرج بين الجبال والتلال والإكام سمّي بذلك لسيلانه، يكون مسلكا للسيل ومنفذا[4]. فالارتباط على هذا وثيق بين دلالة الوادي وسيلان الماء. كذلك يمكن أن يكون لعلاقة المجاورة بين النهر والوادي، والنهر غالبا مايجري في واد، أثر في هذ النحو من تخصيص كلمة «الوادي» بالنهر.

ويقولون لدرع الحديد «دِرع»، لايعرفون الدرع إلا كذلك. والدرع أيضا القميص، وضروب من الثياب[5]. في «اللسان» و«القاموس» و«التاج»: الدِّرْع: لبوس الحديد، ودرع المرأة قميصها والثوب القصير. والدُّرَّاعة والمِدْرَع والمِدْرَعة: ضروب من الثياب[6] ومن الممكن أن يفسّر هذا النحو من التخصيص بأنّه قصد إلى أمن اللبس، لأنّ في تخصيص «الدرع»

---

(١) انظر: اللسان، ١٥/ ٤١٩.

(٢) انظر: المغرب، ٢/ ٣٩٥، والمصباح، ٢/ ٦٨٠.

(٣) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٤٠-٢٤١.

(٤) انظر: اللسان، ١٥/ ٣٨٤.

(٥) انظر: الزبيدي، ص ١٧، واللسان، ٨/ ٨٢.

(٦) انظر: اللسان، ٨/ ٨١-٨٢، والقاموس، ص ٩٢٣، والتاج، ٢٠/ ٥٣٧-٥٤٥.

بدرع الحديد فحسب دفعا للّبس الذي يمكن أن يكون. وربّما كان الأصل في دلالة «الدرع» هو درع الحديد ومن ثم انتقلت الدلالة عن طريق المشابهة إلى كلّ مايلبس كالدرع، من قميص وثوب ونحوهما. ثم كانت عودة إلى التخصيص الذي بدا جديدا بعد استقرار دلالة «درع» على ضروب شتّى من الثياب والدروع ونحوها(١).

ويقولون شاة «لَبُون» للّتي لها اللبن خاصة. قال الزبيدي: واللبون ذات اللبن. واللبون أيضا الخليقة أن يكون لها لبن، وإن لم تكن ذات لبن(٢). في «اللسان» و«المصباح» و«القاموس»: إذا كانت ذات لبن في كلّ أحايينها فهي لبون وولدها في تلك الحال ابن لبون. وقيل اللبون من الشاء والإبل ذات اللبن غزيرة كانت أو بكيئة. وهي لبون ولَبنة ولبنيّة ومُلْبِن ومُلْبِنة. وهناك من يفرّق بين «اللبون» ذات اللبن مهما كان لبنها من جهة، و«المُلْبن» التي نزل اللبن في ضرعها من جهة أخرى(٣).

فدلالة «مُلْبن» هنا تستند إلى معنى الصيغة التي هي الفاعلية الآنية، أي الوجود بالفعل، على حين يمكن أن تكون دلالة «اللبون» نوعا من الوجود بالقوة.

ومن ذلك أنّهم يقولون «لحاف» للغطاء الذي يكون على الأسرّة خاصة. وليس كذلك، لأنّ اللحافَ - كما يقول الزبيدي - كلّ ما التُحف به من ثوب أو برد أو كساء، في حال قيام أو قعود، أو اضطجاع(٤). وفي معظم المعاجم تأييد لكلام الزبيدي، إذ لانلمح فيها أيّ إشارة إلى تخصيص

---

(١) يبدو أن هناك حركة دائرية في هذه الدلالة، إذ كان الانتقال المفترض من التخصيص إلى التعميم فالتخصيص مرة أخرى.

(٢) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٤١ـ٢٤٢.

(٣) انظر: اللسان، ١٣/ ٣٧٣، والمصباح، ٢/ ٥٤٨، والقاموس، ص ١٥٨٦ـ١٥٨٧، وكذا التاج، ٩/ ٣٢٨(مصر).

(٤) انظر: الزبيدي، ص ٢٤٢

«اللحاف» بالغطاء الذي يوضع على السرير أو الفراش[1]. ومع ذلك يبدو أنّ لتطوّر طرق العيش والحضارة أثرا في هذا التخصيص الذي يزيل عموم الدلالة بتحديد المقصود وإهمال ماعداه ممّا يدخل في تلك الكليّات. ومن أجل ذلك نجد أن دلالة «لحاف» على الغطاء والدِّثار المعروف الذي ليس بثوب، بل هو قماش محشو قطنا ونحوه توصف بأنّها مولّدة، وقد ذكرها الخفاجي وابن أبي السرور[2].

ويخصّون أيضا دلالة «مُلاءَة» ببعض أردية الحرير، والملاءة: الملحفة، والملحفة هي كلّ مايُلتحَف به[3]. فالتخصيص متّجه إلى تحديد الملاءة بالرداء المصنوع من الحرير دون غيره من سائر الأردية. ومن الجدير بالذكر أنّنا مررنا بمثال قريب من هذا حين وقفنا عند دلالة «الخمار» لدى الأندلسيين الذين قصروها على شقاق الحرير خاصة. وسوف نقف عند ابن مكي على أمثلة من هذا النحو.

وممّا يوقعونه على شيء مخصوص، قولهم لتنوير الآس خاصة «تنوير». والتنوير، كما يقول الزبيدي نوْر الشجر كلّه[4] وليس في المعاجم مايشير إلى هذا النحو من التخصيص الذي يبدو أنه ممّا انفرد به الأندلسيين الذين رأينا اهتمامهم بالآس وتنويره، والحرير وما يكون منه من أردية.

ويقولون «ثوب أخضر مُشْرَب»، وتُولع به العامة فلا توقعه إلا على الخضرة خاصة. وهو جائز في سائر الألوان. تقول: أشرب لون كذا أو شرّبه[5]. وكذا في «اللسان» و«القاموس» و «التاج» أُشرب اللون: أشبعه،

---

(١) انظر: المغرب، ٢/ ٢٤٣، واللسان، ٩/ ٣١٤، والمصباح، ٢/ ٥٥٠، والقاموس، ص١١٠٢.

(٢) انظر: الخفاجي، شفاء الغليل، ص٢٣٢، وابن أبي السرور، القول المقتضب، ص١٠١٥، والعدناني، معجم الأغلاط، ص ٥٩٩ـ ٦٠٠.

(٣) انظر: الزبيدي، ص٢٩٧، واللسان، ١/ ١٦٠.

(٤) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٦٤، ٢٦٥.

(٥) انظر: الزبيدي، ص ١٤٩ ـ ١٥٠ وقد لاحظ الزبيدي أيضا أنهم يفتحون الميم في «مشرب» والصواب ضمّها.

وكل لون خالط لونا آخر فقد أشربه. والإشراب: خلط لون بلون كأن أحد اللونين سُقي اللون الآخر. يقال: بياض مُشرب حمرة مخففًا. وإذا شدّد كان للتكثير والمبالغة(١).

ومن هذ النحو أيضا أنّ «المِثْقَال» يظنّه الناس وزن دينار لاغير، وليس كما يظنون. مثقال كلّ شيء: وزنه، وكلّ وزن يسمّى مثقالا، وإن كان وزن ألف.. ذكره الزبيدي والجواليقي(٢). أما ابن الجوزي فقد أضاف إلى ذلك أنّ العامة ليسوا هم الذين يخصّون بالمثقال وزن دينار فحسب، إنّما تعدّى ذلك إلى الفقهاء الذين قال بعضهم: وتجب الزكاة في عشرين مثقالا، مستندين إلى أنه روي في الحديث. لكن ابن الجوزي يرى أنّ ذلك من تغيير الرواة(٣). ويعلّق البغدادي على هذا المثال بناء على ما اختطّه من نهج تجلّى في الفصل بين مستويين هما: ماقالته العرب مطلقا دون تحديد لمستواه الصوابي، وما تستعمله العامة ومن يجاريهم من فئات الخاصة، مبينا موقفه من غير أن يتقيّد بما روي عن العرب نصّاً. وفي هذا الصدد يقول: المثقال عند العرب وزن الشيء، وليس هو مقصورا على وزن معيّن، فيطلق إذا على صنجة الألف وصنجة الحبّة.. أقول هذا أيضا عام قد خصّصه الاستعمال(٤). وجاء في «اللسان» عن ابن الأثير أنّ الناس يطلقونه في العرف على الدينار خاصة وليس كذلك، لأنّ المثقال في الأصل: مقدار من الوزن أيّ شيء كان من قليل أو كثير، فمعنى مثقال ذرّة: وزن ذرة(٥). والحق أنّ المسألة هنا ليست في إثبات أنّ دلالة «مثقال» أصلا هي وزن أيّ شيء، لأن ذلك مُجمع عليه، لكنّ الأمر الجدير بالمتابعة حقّا هو تبيّن ماذكرته المصادر حول زنة «المثقال»، وموقعه

(١) انظر: اللسان، ١/ ٤٩١، والقاموس، ص ١٢٨-١٢٩، والتاج، ٣/ ١١٣.

(٢) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٢١-٢٢٢، والجواليقي، التكملة، ص ٢١.

(٣) انظر: ابن الجوزي، التقويم، ص ١٩٣.

(٤) البغدادي، ذيل الفصيح، ص ١٠٤.

(٥) انظر: اللسان، ١١/ ٨٧.

بين الأسماء الدالة على الوزن. فالخوارزمي الكاتب (ت٣٨٧هـ) يذكر في «مفاتيح العلوم» أنّ المثقال زنة درهم وثلاثة أسباع درهم[١] وعن الجوهري في «مختار الصحاح» أنّ «المثقال» واحد مثاقيل الذهب، ومثقال الشيء ميزانه من مثله[٢]. وعلّق ابن منظور ـ من كلامه ـ على قول أبي نصر بأنّ الأَولى أن يقول واحد مثاقيل الذهب وغيره، وإلا فلا وجه للتخصيص[٣]. ونجد في «المصباح» و«القاموس» و«التاج» تعريف الخوارزمي نفسه لزنة المثقال[٤]. وفي «الكليات» للكفوي (ت١٠٩٤هـ) أنّ المثقال في الفقه من الذهب عبارة عن اثنتين وسبعين شعيرة، قاله الكرماني[٥].

ومن التخصيص أمثلة وقف عندها ابن مكي ومن تلاه من المصنّفين. منها ماهو قريب ممّا رأيناه لدى الزبيدي من تخصيص «المُشرب» بالأخضر. فهم يقولون للأدهم من الخيل «بَهيم» خاصة دون سائر الألوان. والبهيم يقع على كلّ لون خالص لايخالطه غيره. يقال: أشقر بهيم، وورد بهيم، كما يقال: أدهم بهيم[٦]. فالعامة على هذا تخصّ الأسود بالبهيم. وقد لاحظ هذا أيضا الحريري في «درة الغوّاص»[٧]، وابن الجوزي في «تقويم اللسان»[٨]، غير أنّ الخفاجي في «شرح درّة الغوّاص» يرى أنّ ماقاله الحريري من تخطئة الناس إذ يخصّون الأسود بالبهيم، ليس إلا قولا لبعض أهل اللغة، على حين أنّ هناك من خصّه، فقال: البهيم: الأسود، وبه جرى الاستعمال فليس ما أنكره بمنكر[٩]. ويبدو من «اللسان» أنّ حجج الخفاجي

---

(١) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص١١.

(٢) انظر: المختار، ص ٨٥.

(٣) انظر: اللسان، ١١/ ٨٧.

(٤) انظر: المصباح، ١/ ٨٣، والقاموس، ص ١٢٣١، والتاج، ٧/ ١٨٠ (مصر).

(٥) انظر: الكفوي، الكليات، ١/ ٣٤٣.

(٦) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص٢١٠.

(٧) انظر: الحريري، درة الغواص (توربيكه)، ص١٩٨.

(٨) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص١٠٣.

(٩) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص ٢٥١.

صحيحة وقوية. فالقول الذي يذهب إلى التعميم يقابله قول يقرّ بالتخصيص ويمثّل له، وقد ذكر الخفاجي أنّ صاحب القاموس نصّ على أنّ البهيم: الأسود(١). وفي «اللسان»: لون بهيم: لايخالطه غيره. وفي الحديث: في خيل دهم بهم. وقيل: البهيم: الأسود. والبهيم من النعاج: السوداء التي لابياض فيها(٢).

وممّا قصروه على واحد أيضا أنّ «الأُرْجُوان» كما يذكر ابن مكي لايعرفونه إلا الصوف الأحمر. وليس كذلك. بل كل أحمر أرجوان، صوفا كان أو غيره(٣). كذلك «الإزار» لايكون عندهم إلا الملحفة الخشنة من الكتّان. والإزار إنّما هو كل ما اؤتزر به(٤). والحقّ أنّ هذ النحو من التخصيص سببه شيوع أصناف معيّنة من أسباب العيش وأدوات الحضارة المستحدثة، ممّا يؤدي إلى استبعاد ماكانت تنطبق عليه الألفاظ من دلالات، وانحصارها بالدلالة على ماهو متداول.

وقريب من هذا أنهم يعنون «بالمِلْحَفة» التي تكون من قطن خاصة. وليس كذلك - كما يقول ابن مكي - بل كل ماالتحف به فهو ملحفة(٥) ودلالة الملحفة هنا قريبة من «اللحاف» الذي غدت له هيئة مخصوصة هي الغطاء المعد من قماش يحشى قطنا. ففي «اللسان» الملحفة عند العرب هي المُلاءة السِّمط. فإذا بطِّنت ببطانة أو حُشيت فهي عند العوام ملحفة، قال: والعرب لاتعرف ذلك(٦).

و«من غلط أهل الوثائق أنّهم إذا قالوا: «الأيِّم» لم يريدوا إلا التي مات عنها زوجها أو طلّقها، وليس كذلك. إنّما الأيّم: التي لازوج لها بكرا

---

(١) انظر: القاموس، ١٣٩٨، وكذا التاج، ٨/ ٢٠٨ (مصر).
(٢) انظر: اللسان، ١٢/ ٥٨-٥٩.
(٣) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٨.
(٤) انظر: المصدر السابق، ص ٢١١.
(٥) انظر: المصدر السابق، ص ٢١٠.
(٦) انظر: اللسان، ٩/ ٣١٤ وكذا في التاج، ٦/ ٢٤٤ (مصر).

كانت أو ثيّبا. قال الله عز وجل: «وأنكحوا الأيامى منكم»(١)، لم يرد الثيّبات خاصة دون الأبكار. ويقال للرجل أيضا «أيِّم» إذا لم تكن له زوج(٢) فالتخصيص هنا أخرج الأبكار من النساء، كما أخرج الرجال من هذه الدلالة. ويؤيد هذا التخصيص مارواه المطرّزي في «المغرب» عن أحد الفقهاء من أنّ «الأيّم» هي الثيّب، ويشهد له ما روي أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «الأيّم أحقّ بنفسها من وليّها، والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها». ألا ترى كيف قابلها بالبكر؟(٣) وجاء في «اللسان»: «وفي التنزيل العزيز: وأنكحوا الأيامى منكم، دخل فيه الذكر والأنثى والبكر والثيّب، وقيل في تفسيره الحرائر. وقول النبي صلى الله عليه وسلم: الأيم أحقّ بنفسها، فهذه الثيّب لاغير، وكذلك قول الشاعر:

لاتنكحنّ الدهر، ماعشت أيّما   مجرّبة قد مُلّ منها، وملّت

والأيّم في الأصل التي لازوج لها، بكرا كانت أو ثيّبا، مطلقة كانت أو متوفى عنها. (٤) ويستنتج من هذا أنّ دلالة «أيّم» على الثيّب شائعة مع أن الأيم في الأصل تضمّ كل من ليس لها زوج ومن ليست له زوجة. ويبدو أن هذا الشيوع تتابع على مدى زمني متلاحق، حتى ذهب بعض اللغويين إلى أنّ إطلاقها على البكر غير صحيح. وهذا ماقاد أحد الدارسين المحدثين إلى الاحتجاج لصحّة إطلاقها على الثيّب والبكر، وكل من لازوج له من الرجال(٥).

ومن ذلك «حَمو» المرأة لايعرفونه إلا والد زوجها خاصة. وليس كذلك، بل هو أخو زوجها، وابن أخيه، وابن عمّه، وسائر أهله. وكل

---

(١) النور، آية: ٣٢.

(٢) ابن مكي، التثقيف، ص ٢٦٩.

(٣) المطرزي، المغرب، ١/ ٥٢.

(٤) ابن منظور، اللسان، ١٢/ ٤٠ وكذا في التاج، ٨/ ١٩٥ (مصر).

(٥) انظر: العدناني، معجم الأغلاط، ص٤٠.

واحد منهم حموها . . وقال أهل اللغة : كلّ ماكان من قبل الزوج فهم الأحماء، وكلّ ماكان من قبل المرأة فهم الأختان . والصهر يجمع ذلك كلّه[1] . والتخصيص هنا سببه فيما نظنّ هو الخروج من حالة الاشتراك في الدلالة، وهي التي قد تؤدي إلى اللبس وعدم التحديد . وفي مثل هذه الحالة ينحو الناس إلى تخصيص الدلالة بأبرز مسمّى، على حين أنّ بقية ماكانت تنطبق عليه الدلالة تسمّى بابتداع مفردات جديدة عبر وسائل النقل والمجاز والاشتقاق ونحوها . ولعلّ ممّا يشير إلى أنّ دلالة «الحم»[2] على والد الزوج هي أبرز من سواها أنه جاء في الحديث : «لايخلُونّ رجل بمُغَيْبَةوإن قيل حموها، ألا حموها الموت» . قال أبوعبيد : قوله ألا حموها الموت، يقول : فليمت ولايفعل ذلك، فإذا كان هذا رأيه في أبي الزوج وهو محرم فكيف بالغريب؟[3] فتفسير «الحمو» اتجه إلى والد الزوج قصدا دون غيره مع أنه أقرب إلى أن تخشى عواقب الاجتماع به .

وممّا قصروه على واحد قولهم : اشتريت «سخِينة» وأكلت سخينة لايعنون بذلك إلا اللحم . وليس اللحم بأولى هذه التسمية من غيره، بل كلّ ماسخن فهو سخين . . واسم السخينة مطلقا إنّما يقع عند العرب على طعام يتّخذ من الدقيق دون العصيدة في الرقّة وفوق الحساء[4] . فدلالة السخينة ليست عامّة بإطلاقها، بل عرفت التخصيص إذ دلّت على ذلك الطعام الذي يشبه الحساء . وعلى هذا يمكن أن يفسّر ماشاع لدى العامة بأنّه نوع من نقل الدلالة بسبب تطوّر الحضارة وتغيّر وسائل العيش . والمسألة ليست متعلقة بالمفاضلة بين هذا الصنف ممّا يسخن أو ذاك، كما ذهب إليه ابن مكي، إنّما

---

(١) ابن مكي، التثقيف، ص ٢١٢ .

(٢) يقال «حمو» كدلو، وحموها كأبوها، وحماها كقفاها وحمها، بالميم خفيفة . انظر : التاج، ١٠/ ٩٨ (مصر) .

(٣) اللسان، ١٤/ ١٩٨، وفي التاج، ١٠/ ٩٩ (مصر) فسّر ذلك بالأحماء دون تحديد .

(٤) انظر : ابن مكي، التثقيف، ٢١٣ـ٢١٤ .

يستحقّ الاسمَ كلُّ ماهو شائع ومتداول، ولاسيما في هذ النحو الذي يتّصل بطرق العيش المتجدّدة بتطوّر الحضارة.

وكذلك «العَجَم» لايكون عندهم إلا السودان خاصة. وليس كذلك، بل العجم: الروم والفرس والبربر، وجميع الناس سوى العرب(١). وليس أمام الدارس شيء يستند إليه في تفسير هذا التخصيص إلا أن يرده إلى طبيعة المجتمع وعناصره في صقلية عصرئذ.

وقريب من هذا أنّ «الصَّقْلبي» لايكون عندهم إلا الخصيّ، أيًا كان أبيض أو أسود. والصقلبي - كما يقول ابن مكي - منسوب إلى الصقالبة وهم قبيلة من الروم، واحدهم صقلبي، خصيًا كان أو فحلا. ويقال للأسود: صقلبي. إلا أن الصقالبة كثر الخصاء فيهم فنسب غيرهم إليهم(٢). والحقّ أنّ هذا التخصيص مثال لتحوّل دلالة اسم العلم إلى كلمة عادية(٣). فالصقالبة اسم علم على ذلك الجيل من الناس، غير أنّ الخصاء كثر فيمن كان منهم رقيقا، حتى كان ذلك التحول الذي ظهر في تخصيص دلالة «الصقلبي» بالخصيّ، دون النظر في الخصيصة العرقية.

ومن ذلك «السّفاد» لايكون عندهم إلا للطير خاصة. وليس كذلك، إنّما السفاد يكون للتيس والثور والسباع كلّها(٤). ومن الجدير بالذكر أنّ ابن قتيبة جعل «السفاد» عاما للإنسان والدواب والطير، وذلك حين عقد بابا بعنوان «باب فروق في السفاد»(٥) ذكر فيه نقلا عن الأصمعي وأبي زيد أنه يقال للسباع كلّها سفد، وكذلك التيس والثور وكلّ طائر. وهذا ماجاء أيضا في «اللسان» و«التاج»(٦). أما صاحب «القاموس» فلم يذكر إلا سفد الذكر على

---

(١) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٨.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٢٠٨.

(٣) انظر: أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص٦٧-٦٨، ١٧٠.

(٤) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢١٤.

(٥) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص١٥٦.

(٦) انظر: اللسان، ٣/ ٢١٨، والتاج، ٨/ ٢٠٧-٢٠٨.

الأنثى، وتسافد السباع[1]. غير أنّ ابن فارس أورد في «المجمل» مايشير إلى أنّ دلالة «السِّفاد» بالطير أخصّ، وفيه: السِّفاد سفاد الطائر. يقال منه: سفِد يسفد (وكذلك التيس)[2]. والسفّود: معروف[3]. كذلك اقتصر الزمخشري في «أساس البلاغة» على قوله: سفد الطائر أنثاه وسافدها سفادا، وتسافدت الطيور. ويُكنى به عن الجماع فيقال: سفد امرأته، ومنه السفّود لأنه يعلق بما يشوى به علوق السافد[4]. ونجد بإزاء مافعل ابن قتيبة حين خصّص بابا للسفاد، الثعالبيَّ في «فقه اللغة وسرّ العربية» يفصّل أسماء النكاح تحت عنوان «فصل في تقسيم النكاح» وفيه: «نكح الإنسان، كام الفرس، باك الحمار، قاع الجمل، نزا التيس والسبع، عاظل الكلب، سفد الطائر، قمط الديك[5]» ثم خصّص فصلا آخر لما يختصّ به الإنسان من ضروب النكاح.

و«الغَنَم» لايعرفونها إلا الضأن خاصة دون المعز، وليس كذلك. إنّما الغنم اسم للضأن والمعز جميعاً[6]. ونجد في أحد المراجع الحديثة إشارة تدلّ على شيوع ذلك التخصيص في عهود تالية، حتى ذهب العامة إلى ابتداع كلمة «غنمة» للدلالة على أنثى الضأن[7]، قياسا على اسم الجنس الجمعي الذي له مفرد مميَّز عنه بالتاء، نحو تمر وتمرة وتفاح وتفاحة ونحو ذلك. ويلاحظ أنّ ابتداع «غنمة» يشير إلى الإفراد والتأنيث معا.

وكذلك «الفَلُوّ» يقع على ولد الفرس، كما يقع على ولد الحمار والبغل[8]. ويبدو من كلام ابن مكي أنّ العامة لايوقعون «الفَلُوّ» إلا على ولد الفرس من أولاد ذات الحافر.

---

(1) نظر: القاموس، ص ٣٦٩.

(2) مابين قوسين أنفردت به نسخة واحدة من نسخ الكتاب الخطية.

(3) انظر: المجمل، ٣/ ٧٣، وانظر في المصباح مايماثله، ١/ ٢٧٨.

(4) أساس البلاغة، ص ٢١٢.

(5) الثعالبي، فقه اللغة، ص ١٨٥ (ط. السقا وأبياري وشلبي).

(6) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٩، وابن أبي السرور، القول المقتضب، ص ١٥٦.

(7) انظر: العدناني، معجم الأغلاط، ص ٤٩٢.

(8) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٩، وابن أبي السرور، القول المقتضب، ص ١٦٥.

في «اللسان» و«القاموس»: الفَلَوّ والفُلُوّ والفِلوّ: الجحش والمهر إذا فطم، والمهر الصغير، وقيل هو العظيم من أولاد ذات الحافر[1]. لكن «المجمل» و«الأساس» و«المختار» و«المصباح» و «فقه اللغة» للثعالبي لاتذكر إلا المهر دون غيره من صغار الحيوان[2]. كذلك نجد ابن قتيبة يذكر في «فروق في الأطفال» الكليّات التالية، ثم يفصّل كل نوع على حدة: فولد كلّ سبع «جَرْو»، وولد كلّ ذي ريش «فَرْخ» وولد كلّ وحشية «طِفْل». هذا جملة هذا الباب. ثم ولد الفرس «مُهر» و«فَلُوّ». وولد الحمار «جَحْش» و«عِفو» و«تولَب» وكذلك البغل الصغير[3].

ومن ذلك «الافتقَاد» لا يعرفونه إلا الزيارة خاصة. والافتقاد يقع على الزيارة وعلى الفقد جميعا. يقال: افتقدت المريض إذا عدته، وافتقدت الشيء إذا فقدته[4]. في «الأساس» و«المغرب» و«اللسان» و«القاموس» و«التاج»: افتقد الشيء طلبه عند غيبته وكذلك تفقّده. ومنه قولهم: «ما افتقدته منذ افتقدته» أي ماتفقّدته منذ فقدته. فافتقد يكون بمعنى تطلّبه ويكون بمعنى فقده[5]. أما «المختار» و«المصباح» فقد اقتصرا على أن افتقده كفقده، على حين أن تفقده بمعنى تطلبه[6]. ويبدو أنّ كثرة استعمال «الافتقاد» في مواطن المساءلة لم يسهم في هذا التخصيص «الطلب عند الغياب» فحسب، بل عمل على نقل المعنى إلى «الزيارة» و«العيادة»، وهو مانلمحه من كلام ابن مكي نفسه.

---

(١) انظر: اللسان، ١٥/ ١٦٢-١٦٣، والقاموس، ص١٧٠٤، والتاج ١٠/ ٢٨٣(مصر).

(٢) انظر: المجمل، ٤/ ٦١-٦٢، والأساس، ص ٣٤٨، والمختار، ص ٥١٢، والمصباح، ٢/ ٤٨١، وفقه اللغة، ص ١١٤.

(٣) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ١٥٤-١٥٥.

(٤) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢١٤.

(٥) انظر: الأساس، ص ٣٤٥، والمغرب، ٢/ ١٤٦، واللسان: ٣/ ٣٣٧، والقاموس، ص ٣٩٢، والتاج، ٨/ ٥٠٠-٥٠٣.

(٦) انظر: المختار، ص ٥٠٨، والمصباح، ٢/ ٤٧٨.

ومن ذلك «الحلْم» لا يعرفونه إلا الصفح والتغاضي. والحليم يكون الصَّفُوح ويكون العاقل وإن كان منتصفا لنفسه غير صفوح. قال الله عز وجل: «أم تأمرهم أحلامهم بهذا»(١) أي عقولهم. والعرب تسمي الناجذ وهو أقصى الأضراس: ضرس الحلم وهو الذي تسميه الناس اليوم ضرس العقل(٢). في «الأساس» و«المختار» و«اللسان» و«القاموس»: الحلم: الأناة، والأناة والعقل(٣). لكنّ «المجمل» و«المفردات» و«المصباح» تشير إلى الستر والصفح والتغاضي. ففي المجمل: الحلم: ترك الإعجال بالعقوبة وترك الطيش(٤). وفي «المصباح»: حلُم فهو حليم: صفح وستر(٥). ولم يرد في هذين المصدرين أيّ إشارة إلى معنى العقل. أما الأصفهاني صاحب «المفردات» فهو يحلّل علاقة «الحلم» بالعقل، على نحو يظهر فيه أنّ الأصل في «الحلم» ليس العقل، بل هو من علامات العقل، وهذا ماقاد بعد طول الاستعمال إلى ترادف «الحلم» و«العقل» وهما في الأصل ليسا كذلك. وفيه: «الحلم ضبط النفس والطبع عن هيجان الغضب وجمعه أحلام، قال الله تعالى: (أم تأمرهم أحلامهم). قيل معناه عقولهم. وليس الحلم في الحقيقة هو العقل لكن فسّروه بذلك لكونه من مسبّبات العقل(٦). ويرى أبوهلال العسكري في كتابه «الفروق في اللغة» أنّ أصل الحلم في العربية اللين ورجل حليم أي ليّن في معاملته في الجزاء على السيئة بالأناة.. يقال حلم عنه إذا أخّر عقابه أو عفا عنه ولو عاقبه كان عادلا، وقال بعضهم ضد الحلم السَّفَه، وهو جيّد، لأنّ السفه خفة وعجلة وفي الحلم أناة وإمهال(٧).

---

(١) الطور، آية: ٣٢.

(٢) ابن مكي، التثقيف، ص ٢١٢-٢١٣.

(٣) انظر: الأساس، ص٩٣، والمختار، ص ١٥٢، واللسان، ١٢/١٤٦، والقاموس، ص١٤١٦.

(٤) انظر: المجمل، ٢/٩٦.

(٥) انظر: المصباح، ١/١٤٨.

(٦) الأصفهاني، المفردات، ص١٢٩ وانظر مايماثله في اللسان، ١٢/١٤٦، والتاج، ٨/٢٥٦ (مصر).

(٧) العسكري، الفروق، ص ١٩٤.

ويبدو أنّ معنى «الإمهال» قاد إلى هذا التطوّر، لأنّ مواطن الإمهال الحميدة توصف بأنّها أناة، والأناة من صفات العاقل. ولذلك كان هذا القرب بين «الحلم» و«العقل». ومهما يكن من أمر فإنّ استعمال العامة، كما ذكر ابن مكي يردّ إلى أصل الدلالة قبل أن يغلب عليها معنى العقل، فلا يكون على هذا تخصيص محدث.

و«السُّوقة» تتوهّم العوام أنّهم أهل الأسواق خاصة. وليس كذلك إنّما السوقة: كلّ من لم يكن ذا سلطان وإن لم يدخل الأسواق[1]. ونجد لدى الحريري في «درة الغوّاص» تفسيرا لمعنى «السوقة» واختصاص كلمة سُوقيّ بأهل الأسواق. «فالسوقة: الرعية سمّوا بذلك لأنّ الملك يسوقهم إلى إرادته.. فأما أهل السوق فهم السوقيّون، واحدهم سوقي[2] وقد عقّب على ذلك الخفاجي في شرحه للدرّة، وجعل «السوقة» من عدا الملك مطلقا، لا أهل السوق فقط، فأدخل أهل السوق في السوقة[3]. على حين أنّ كلام الحريري يدلّ على عكس ذلك، فهو يقول: «ومنه أيضا توهّمهم أنّ السّوقة اسم لأهل السوق. وليس كذلك، بل السوقة الرعية..[4] كذلك نجد الجواليقي في «التكملة» وابن الجوزي في «تقويم اللسان» و«البغدادي» في «ذيل الفصيح» ينكرون قول العامة لأهل السوق «سوقة» على النحو الذي رأيناه لدى الحريري[5]. وينفرد ابن الجوزي بإشارة مهمّة هي أنّ العامة تجعل «السوقة» اسما لعوام الناس، ولأهل السوق[6]. وفي «اللسان» و«المصباح»: أنّ العامة تظن أنّ «السوقة» أهل الأسواق وهو ليس كذلك لأنّ

---

(١) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢١٤.

(٢) الحريري، الدرة، ص ١٢٤.

(٣) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص ٢٥٢.

(٤) الحريري، الدرة، ص ١٢٤.

(٥) انظر: التكملة، ص١١ ـ ١٢، وتقويم اللسان، ص ١٤٠ ـ ١٤١، والذيل، ص ١٠٢.

(٦) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص١٤٠ ـ ١٤١.

«السوقة» عند العرب خلاف الملك، ومن لم يكن ذا سلطان[1]. أما «الأساس» و«المختار» و«القاموس» فقد اكتفت بالقول: إن السُّوقة والسُّوَق هم غير الملوك، والرعيّة[2]. وانفرد المطرّزي في «المغرب» بإشارة توحي بأنّ أهل السوق من التجار هم في عداد السّوقة. «فالسُّوقة خلاف الملك، تاجرا كان أو غير تاجر.»[3]

ونقف في هذا السياق من التتابع الزمني عند الحريري في مجموعة من الأمثلة التي كان أول من نبّه عليها وبيّن ما يقوله الناس فيها. ثم نعقّب بما جاء لدى لاحقيه من مصنّفي كتب اللحن، تبعا لما جرينا عليه من منهج. ويذكر هنا أنه استطرد في موضع من كتابه فذكر ألفاظا اختصت بالشرّ في الاستعمال. منها «التهافت» للسقوط، و«أشفى» لمن أشرف على الهلكة، و«الأرق» وهو السهر في المكروه، و«التأبين» لمدح الميت، و«هاج» لما يثور من الضرر، و«صاروا أحاديث» لأخبار السوء، وللمذموم ممن تخلف «خَلْف» وللمتساوين في الشرّ «سواس وسواسية»، واستعمال «الهنات» في الكناية عن المنكرات. كذلك لايستعمل إلا في الشرّ- كما يرى الحريري- قولهم «ندّد به» و«سمّع به» و«قيّض له كذا» و«باؤوا بغضب»[4].. ومن الجدير بالذكر أن الحريري نسب هذا التخصيص إلى ماجاء في لغة العرب ممّا كان للشرّ دون الخير. ولذلك تعدّ هذه الأمثلة في التثقيف اللغوي لأنه لم يذكر شيئا عن استعمال الناس لها. والحقّ أنّ معظم ماجاء لدى الحريري من هذا الاستطراد لايسلم من الاعتراض والردّ، لأنه مبنيّ على أقوال غير

---

(١) انظر: اللسان، ١٠/ ١٧٠، والمصباح، ١/ ٢٩٦.

(٢) انظر: الأساس، ص ٢٢٥، والمختار، ص ٣٢٢، والقاموس، ص١١٥٧، وكذا في التاج، ٦/ ٣٨٨ (مصر).

(٣) المطرزي، المغرب، ١/ ٤٢٢.

(٤) انظر: درة الغواص، ٧٨-٧٩ (توربيكه).

مطردة، كما ينقض عددا منها شواهدُ قوية من القرآن والحديث والشعر. وقد تعقّبه ابن برّي والخفاجي فأنكرا معظم ماجاء لديه من هذه الأمثلة[1].

أما ما ذهب إليه الناس من التخصيص فهو عند الحريري من الأوهام. من ذلك توهّمهم أنّ «القَينة» : المغنّية خاصة. وهي في كلام العرب الأَمَة مغنّية كانت أو غير مغنّية. . والأصل في اشتقاق القينة من قِنت الشيء أقنيه إذا لممته. . ومن هذ سمي الصائغ والحدّاد قينا، وسميت الماشطة أيضا قينة[2]. وفي تقويم اللسان لابن الجوزي أنّ العامة تخص بهذ الاسم من يحسن الغناء. على حين أنّ الأمَةَ هي قينة وإن لم تحسن الغناء[3]. وينكر البغدادي في «ذيل الفصيح» أن تكون كلمة «القينة» دالة على المغنّية. «فالقين والقينة: العبد والأمة من قِنته قينا إذا أصلحته وخدمته، وليست القينة المغنّية[4]. لكنّ الخفاجي ينقَل عن ابن السكيت أنه قيّده بالأمة البيضاء. أما استعماله بمعنى المغنّية فهو كثير في كلام العرب نظما وشعرا. وفي الحديث: كانت لعبد الله بن خطل قينتان تغنيّان. وفي القاموس: القينة: المغنّية أو أعمّ. وهو تخصيص للعام بأحد فرديه، أو من المجاز المشهور فلا وجه لإنكاره[5]. وعقّب يوهان فك على كلام الحريري بالقول إنّ لفظ قينة معناه في لغة العرب الجارية المغنية بوجه خاص، والأمة بوجه عام، وإذا قصره الحريري على التفسير الأخير مزيّفا الأول فهو يتابع في ذلك أبا عمرو بن العلاء الذي ربط هذا اللفظ بكلمتي: قين أي حدّاد، وقان القين الحديد سوّاه. ووجد معنى الأمة بذلك أنسب لما فيه من معنى الخدمة والامتهان[6].

---

(١) انظر ردود الخفاجي، وفي تضاعفيها كلام ابن برّي في: شرح درة الغواص، ص١٢١-١٢٣.

(٢) انظر: الحريري، الدرة، ص ١٢٣.

(٣) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٧١-١٧٢.

(٤) البغدادي، ذيل الفصيح، ص١٠٤.

(٥) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص٢٥١.

(٦) فك، العربية، ص ٢٢٨.

أما المعاجم فقد ذكر معظمها قول العامة هذا. ففي «المجمل» أنّ العامة تقول للمغنية: القينة[١]. ولم يعقّب بشيء على عموم الدلالة أو خصوصها أو جواز انطباقها على المغنية أو عدمه. وفي «المختار» أن القين الحدّاد والقين العبد والقينة الأمة مغنية كانت وغير مغنية[٢]. وفي «اللسان» و«المصباح» و«القاموس» أقوال ترجّح تخصيص دلالة القينة بالمغنّية. ففي «اللسان» عن الليث أنّ عوام الناس يقولون: المغنّية. وقال أبومنصور: إنّما قيل للمغنّية قينة إذا كان الغناء صناعة لها، وذلك من عمل الإماء دون الحرائر. وجاء أيضا: كثيرا مايطلق على المغنّية في الإماء وجمعها قينات. وفي الحديث: نهى عن بيع القينات، أي الإماء المغنّيات ويجمع على قيان أيضا[٣]. ومثل هذا في «المصباح»[٤]. أما «القاموس» فقد رأينا تقديمه لمعنى «القينة» الخاص بالمغنّية على ماقيل من أنّها أعم[٥]. ويبدو أنّ تفسير أبي منصور لاختصاص القينة بالغناء يستند إلى طبيعة المجتمع وفئاته، وما يكون فيه من مواضعات ذات أثر في تطوّر اللغة.

ومن أوهامهم أيضا ـ كما يقول الحريري ـ أنّ «هَوَى» لايستعمل إلا في الهبوط. وليس كذلك، بل معناه الإسراع الذي قد يكون في الصعود والهبوط. وفي حديث البراق: «فانطلق يهوي به»، أي يسرع. وذكر أهل اللغة أنّ مصدر الصعود الهُوِيّ، بضم الهاء، ومصدر الهبوط، الهَوِيّ بفتحها[٦].. ومثل هذا في «تقويم اللسان» و«ذيل الفصيح»[٧]. وجاء في أضداد ابن الأنباري أنّ قُطْرُباً جعل يهوي من حروف الأضداد، يكون بمعنى

---

(١) انظر: المجمل، ٤/ ١٣٦.

(٢) انظر: المختار، ص ٥٦٠.

(٣) انظر: اللسان، ١٣/ ٣٥١ـ٣٥٢.

(٤) انظر: المصباح، ٢/ ٥٢١.

(٥) انظر: القاموس، ص ١٥٨٢، وكذا التاج، ٩/ ٣١٦ (مصر).

(٦) انظر: الحريري، الدرة، ص ١٢٤.

(٧) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ٢٠٣ـ٢٠٤، والبغدادي، الذيل، ص ١٠٤.

يصعد، ويكون بمعنى ينزل. لكنّ المعروف في كلام العرب ـ كما يقول ابن الأنباري ـ أنّ: هوت الدلو تهوي: إذا نزلت، ومنه قول ذي الرمة: «كأنّ هَوِيّ الدلو في البئر شلّه، وقول زهير: هَوِيّ الدلو أسلمها الرشاء(١).

وفي تعقيب الخفاجي على الحريري أنّ هذا ليس ممّا اتفقوا عليه، بل هو قول لبعض أهل اللغة. وفي شرح أشعار هذيل للمرزوقي قال الأصمعي: يقال هوت العقاب انقضت لغير الصيد، وأهوت: انقضت له، وقيل هما بمعنى. وقيل: هوى يهوي هَويا بفتح الهاء من أعلى إلى أسفل، وبضمّها بعكسه(٢). ويبدو أنّ ما تذهب إليه العامة هو الشائع والمقدّم على ماعداه، إضافة إلى أنه الأصل فيما نقدّر. فهوى تدلّ علي السقوط أصلا، ثم لوحظ معنى السرعة في دلالة السقوط، حتى غدا «هَوَى» بمعنى أسرع مطلقا ومنه كان المعنى الضدي الذي أشار إليه كثير من اللغويين. وفي «المغرب» و«المختار» أنّ: هَوَى هَوِيّاً بالفتح سقط إلى أسفل وانهوى مثله عن الأصمعي(٣). وعلى هذا اقتصر ابن الأنباري أيضا في الأضداد كما مرّ بنا. أما «المجمل» و«المفردات» و«الأساس» و«اللسان» و«المصباح» و«القاموس» فقد قدّمت دلالة السقوط على الارتفاع، وذكرت الاشتقاقات التي اختصّ معظمها بالسقوط. من ذلك: هَوَى وأهْوَى وانهوَى وتَهَاوَى: سقط من فوق إلى أسفل. وكذلك «الهاوية» كلّ مهواة، و«الهُوّة» الوهدة العميقة. وتَهَاوى القوم سقطوا في «المَهْواة» وهي مابين الجبلين وقيل الحفرة(٤). أما دلالة الارتفاع فقد اقتصرت على مصدر واحد اختلفوا فيه بين «الهُوِيّ» و«الهَوِيّ». فـ«المجمل» و«اللسان» و«المصباح» أوردت المصدر «هُوِيّ» للدلالة على الارتفاع والإصعاد(٥). على حين أنّه جاء

(١) انظر: ابن الأنباري، الأضداد، ص ٣٧٩.

(٢) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص٢٥٣.

(٣) انظر: المغرب، ٢/ ٣٩١، والمختار، ص ٧٠٢-٧٠٣.

(٤) انظر: المجمل، ٤/ ٤٥٤، والمفردات، ص ٥٤٨، والأساس، ص ٤٨٩، واللسان، ١٥// ٣٧٠-٣٧١، والمصباح، ٢/ ٦٤٣، والقاموس، ص ١٧٣٥.

(٥) انظر: المجمل، ٤/ ٤٥٤، واللسان، ١٥/ ٣٧٠-٣٧١، والمصباح، ٢/ ٦٤٣.

في «المفردات» و«القاموس» أنّ «الهُوِيّ» بالضم أيضا للانحدار والسقوط[1].
وفي «اللسان» و«المصباح» و«القاموس»: هوى يهوي هَوياً وهُوياً - بالفتح والضم - وهويانا: سقط[2]. وعن ابن برّي: الهَوِيّ إلى أسفل، وبضمّها إلى فوق، وقيل العكس[3]. ويذكر أنّ هذه المسألة اتخذت اتجاها معاكسا لما ذهب إليه الحريري ومن أيّده من رفض لاقتصار العامة على استعمال «هوَى» للسقوط. ذلك أنّ أحد الدارسين المحدثين رأى رسوخ هذا الاستعمال واستمراره عصرا بعد عصر، حتى ذهب بعض اللغويين إلى تخطئة من يقول: هوى، إذا صعد وارتفع، لأنه عندهم خاصّ بالانحدار والسقوط[4].

ومن هذا النحو من التخصيص الذي ينسب إلى العامة أمثلة وردت لدى الجواليقي في «تكملة إصلاح ماتغلط فيه العامة». وهو من المصنَّفات التي اقتصرت على الفصيح وحده، على نحو مارأينا لدى ابن قتيبة والحريري من أصحاب هذا الاتجاه. ونتابع ههناأيضا ماجاء لدى المصنّفين التالين للجواليقي من مواقف تجاه أمثلة اللحن التي ندرس.

وتجدر الإشارة إلى أن ابن الجوزي تلميذ الجواليقي تابَعَه في معظم الأمثلة، فضمّنها كتابه «تقويم اللسان» وأيّده في مواقفه من تخطئة الناس فيها. كذلك نجد البغدادي في «ذيل الفصيح» يستمدّ مادته من «التكملة»، إضافة إلى تأثّره بها في تبويب كتابه الذي جعله موافقا لنهج الجواليقي في التكملة. غير أنه، كما ذكرنا في تضاعيف هذا البحث، خطا خطوة متقدّمة باتجاه قبول التطوّر الدلالي، إذ تنبّه إلى علاقة اللحن بالزمان والمكان، وجوّز كلّ ماكان من التخصيص، لأنّ تخصيص العام ليس غلطاً كما يقول[5].

---

(١) انظر المفردات، ص ٥٤٨، والقاموس، ص ١٧٣٥.

(٢) انظر: اللسان، ١٥/ ٣٧٠-٣٧١، والمصباح، ٢/ ٦٤٣، والقاموس، ص١٧٣٥.

(٣) انظر: اللسان، الموضع السابق.

(٤) انظر: العدناني، معجم الأغلاط، ص٧٠٦.

(٥) انظر: البغدادي، الذيل، ص١٠٣-١٠٤.

من ذلك أنّهم يجعلون «الجُحْر» اسما لها خاصة ـ أي للاست ـ وإنّما الجُحْر كل ماتحتفره في الأرض الدواب مالم يكن من عظام الخلق. نحو جحر اليربوع والثعلب والأرنب وشبه ذلك(١). لكن البغدادي يسوغ هذا التخصيص على الرغم من إقراره بعموم الدلالة كما جاء عن العرب، وفي ذلك يقول: . . وكذلك الجحر هو كل ماتحتفره دوابّ الأرض كاليربوع والثعلب ونحوه. . قلت هذا كلّه عامّ يجوز أن يخصّص، وتخصيص العام ليس غلطا(٢). ويبدو للدارس أنّ أصل الدلالة هو «الجحر» المحفور في الأرض، ثم تطوّرت الدلالة عن طريق المشابهة بين هذا الجحر، وذاك الذي يكون من الخلق. ومن الممكن أن نعدّ هذا النحو من التطوّر ضمن التبادل الذي لاحظه علماء اللغة بين الجسم البشري من جهة، ومظاهر الطبيعة الأخرى من جهة أخرى، في نمطين هما: الانتشار والجاذبية. والحق أنّ جسم الانسان يعدّ قطاعا من القطاعات البارزة التي تنتقل الكلمات منها وإليها، أو قل إنّه مركز الانتشار والجاذبية. فحين نطلق الكلمة Crown تاج على الجزء الأعلى من جمجمة الإنسان، نكون قد نقلنا اسم شيء من الجمادات إلى مجال الكائنات الحيّة(٣) وهذا الذي ذكره أولمان من نقل «تاج» إلى جسم الإنسان شبيه بما نحن بصدده من نقل «جحر» من الجماد إلى الجسم الحيّ وهناك إشارتان مهمّتان في هذا الصدد هما ماذكره ابن فارس في «المجمل» من أنه يقال: جحرت عينه إذا غارت، وأجحر فلانا الفزع إذا ألجأه، ومجاحر القوم: مكامنهم(٤). فهذه الاشتقاقات أخذت من الجحر الذي يحتفر في الأرض عن طريق المشابهة ولاسيّما في: جحَرت عينه لما يبدو فيها من نقل من مجال الجماد إلى مَحْجِرِ العين الذي شبّه بالجُحر الذي

---

(١) الجواليقي، التكملة، ص ١٩.

(٢) البغدادي، الليل، ص١٠٣ـ١٠٤.

(٣) أولمان. دور الكلمة في اللغة، ص ١٦٦.

(٤) انظر: المجمل، ١/ ٤٠٢، وكذا في المعاجم اللاحقة.

تغور فيه الأشياء. وما جاء لدى المطرّزي فيما روى عن أبي حنيفة من قولهم: وكان أبوحنيفة لايرى بأسا بمسمار الذهب يجعل في جحر الفصّ، أي في ثقبه(١). وعلى الرغم من أن صاحب «المغرب» غلّط هذه الرواية، لأنّ ذكر «الجحر» هنا غير لائق، على حين أنّ الصواب هو «الحَجَر» كما في الرواية الأخرى، فإننا نضمّ ماجاء هنا إلى ماورد هناك لنخلص إلى أنّ «الجحر» وإن كانت في الأصل كما ذكر الجواليقي وكثير من اللغويين، قد تطوّرت باتجاه التعميم بعد أن نقلت إلى مجالات متعدّدة. وليس ما تذهب إليه العامة إلا واحدا من هذه المجالات التي تصحّ فيها هذه الدلالة بناء على هذا الاجتهاد الذي استظهرناه. وفي الأساس: «ومن المجاز: حصّني جُحرك.» ومنه قول عائشة رضي الله عنها: «إذا حاضت المرأة حرم الجحران» أي اجتمع الاثنان في الحرمة بعدما كانت الحرمة في أحدهما..(٢). وكذلك ورد هذا الحديث في «المختار» و«اللسان» و«التاج»(٣) وفي تفسير «الجحران» خلاف. فبعض الناس ذهبوا إلى أنّها بكسر النون على التثنية، يريد: الفرج والدُبُر. وآخرون قالوا: إنّما هو الجحرانُ بضمّ النون اسم للقُبُل خاصة. وهناك في طرف آخر نجد صاحبي «المصباح» و«القاموس» أهملا دلالة «الجحر» التي فسّرت في الحديث والتي شاعت لدى الناس، واكتفيا بالدلالة العامة وهي: الجُحر: كلُّ شيء يحتفره الهوامّ والسباع لأنفسها(٤).

وقريب من هذا أنّ العامة يذهبون ـ كما يقول الجواليقي ـ إلى أنّ «الدُبُر» الاست خاصّة، وليس كذلك. لأنّ دُبُر كلّ شيء خلاف قبله، بضم الدال، ماخلا قولهم: جعل فلان قولك دبّر أذنه، أي خلف أذنه، فإنّه بفتح الدال(٥). ويؤيد البغدادي هذا التصويب نصّاً دون أن يضيف شيئا(٦). وفي

(١) انظر: المغرب ١/ ١٣١ ـ ١٣٢.
(٢) الزمخشري، الأساس، ص٥٢.
(٣) انظر: المختار، ص٩٣، واللسان، ٤/ ١١٨، والتاج، ١٠/ ٣٧٥.
(٤) انظر: المصباح، ١/ ٩١، والقاموس، ص٤٦١.
(٥) انظر: التكملة، ص١٩.
(٦) انظر: الذيل، ص ١٠٣.

«الأساس» و«المختار» و«اللسان» و«المصباح» و«القاموس» و«التاج» : الدّبْر من كلّ شيء : عقبه ومؤخّره. والظهر والاست وزاوية البيت والفرج والحياء، وما يجمع الاست والحياء لذوات الحوافر والظلف والمخلب[1].

وبإمكان الدارس أن يفسّر هذين المثالين من التخصيص، أي «الجُحر» و«الدُّبر» بالأسباب المتّصلة بالحياء أو «اللامساس» (Tabou)[2]. ويدلّ هذا المصطلح على المحظور والممنوع دينيا وخلقيا ونفسيا. من ذلك العدول عن التلفّظ بمفردات الأمراض والعاهات والحيوانات المفترسة والموت والشؤم ونحوها. ويؤدّي هذا العدول إلى استحداث مفردات جديدة قد تدلّ على النقيض، كإطلاق كلمة «بصير» على الأعمى و«سليم» على الملدوغ. كذلك ينحو الناس إلى استخدام الكناية عما لايحسن التلفّظ به من مفردات تتّصل بالجنس وقضاء الحاجة وما يتعلق بذلك. ولعلّ هذا يفسّر كثرة الكلمات الدالّة على ذلك في العربية، لأنّ الكلمة التي تستخدم كناية ورمزا تغدو بعد طول الاستعمال كلمة صريحة الدلالة، ولذلك تتوالي الكلمات لفظا والمعنى واحد.

أما في الحال التي نحن بصددها فالأمر يتّصل بدلالات عامة، قد لايكون المعنى «الجنسي» أو مايتعلّق به هو الأصل. غير أنّ دخول هذا اللفظ أو ذاك في الحقل المحظور، إذ غدا دالاً على شيء منه، وطّأ لاستبعاد بقيّة ماينطبق عليه اللفظ من دلالات. والسبب في ذلك واضح وهو أنّ سماع هذا اللفظ وإن كان المقصود به شيئاً آخر يثير في نفس المتكلم أو السامع حرجا، وهذا الذي يفضي إلى التخصيص ههنا.

ومن ذلك «البَقْل» تذهب العامة إلى أنّه مايأكله الناس خاصّة دون البهائم من النبات الناجم الذي لايحتاج في أكله إلى طبخ، وليس كذلك.

---

(١) انظر: الأساس، ص١٢٥-١٢٦، والمختار، ص١٩٧، واللسان، ٤/ ٢٦٨، والمصباح، ١/ ١٨٨-١٨٩، والقاموس، ص٤٩٨، والتاج، ١١/ ٢٥٢.

(٢) انظر: أولمان، دور الكلمة، ص١٧٤-١٧٧ وانظر: فرويد، الطوطم والتابو، ترجمة بوعلي ياسين، ص٤١ ومايليها.

إنّما البقل العشب، وما ينبت الربيع مما تأكل البهائم والناس. . يقال منه: بقلت الأرض وأبقلت لغتان فصيحتان . . والفرق بين البقل ودقّ الشجر أنّ البقل إذا رعي لم يبق له ساق والشجر تبقى له سوق وإن دقّت[1]. وفي «تقويم اللسان» و«ذيل الفصيح» أنّ البقل هو جميع العشب ، وماينبت الربيع وما يأكله الناس والبهام، وليس هو شيئا منها بعينه كما ذهب العامة حين تخصّ بذلك النبات المعروف الذي يأكله الناس[2] . وتؤيّد معظم المعاجم ماجاء لدى الجواليقي وتابعيّه من تعميم دلالة «البقل». ففي «المجمل» و«المفردات» و«الأساس» و«المغرب» و«المختار» و«اللسان» و«المصباح» و«القاموس» أنّ البقل هو كلّ نبات اخضرّت له الأرض، وعن ابن سيده: البقل من النبات ماليس بشجر دقّ ولا جلّ. وحقيقة رسمه أنه مالم تبق له أرومة على الشتاء بعد مايرعى[3]. ويلحظ في هذا السياق أن دلالة «بقَلَ» غدت تدلّ على معنى ظهر وطلع عن طريق المشابهة، ومنه: بقَل وجه الغلام، وبقل ناب الجمل، وأبقل الشجر وغير ذلك. وعلى الرغم من هذا فإنّ صاحب «القاموس» عدّد أنواعا شتّى من «البقول» التي يختصّ كل واحد منها بصفة معينة[4]. فالدلالة وإن كانت عامة لاتمنع وجود ماهو أخصّ منها ممّا يندرج في هذا النحو من الكليات.

ومن هذا النحو أيضا أنّ العامة تذهب إلى أنّ «الخِرْوَع» نبت بعينه ويفتحون خاءه، فيخطئون في لفظه ومعناه. وإنّما الخروع كلّ نبت يتثنّى، أيّ نبت كان . ولهذا قيل للمرأة اللّينة الجسد خِرْيع. ومنه حديث أبي سعيد

---

(١) الجواليقي، التكملة، ص ١٣ ـ ١٤.

(٢) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ٩، والبغدادي، ذيل الفصيح، ص ١٠٣.

(٣) انظر: المجمل، ١/ ٢٨٠ ـ ٢٨١، والمفردات، ص ٥٦ ـ ٥٧، والأساس، ص ٢٧، والمغرب، ١/ ٨٣، والمختار، ص ٦٠، واللسان، ١١/ ٦٠ ـ ٦١، والمصباح، ١/ ٥٨، والقاموس، ص ١٢٤٩ ـ ١٢٥٠.

(٤) انظر: القاموس، ص ١٢٥٠، وكذا في التاج، ٧/ ٢٣١ (مصر).

الخدري: لو سمع أحدكم ضغطة القبر لخرع، أي انكسر وضعف[1] وكذا جاء في ذيل الفصيح [2]. غير أنّ معظم المعاجم تذكر أنّ «الخروع» نبت ليّن دون أن يشير بعضها إلى عموم الدلالة، على نحو ماتراه في «المجمل» و«الأساس» و«المصباح» و«القاموس» [3]. على حين أنه جاء في بعضها الآخر قولان يذهب أحدهما إلى التخصيص، والآخر إلى التعميم. وكذا جاء في «اللسان» و«التاج» الذي استدرك على «القاموس» ما أغفله من عموم الدلالة. فالخروع بناء على ذلك هو الشجرة التي تحمل حباً كأنه بيض العصافير يسمّى السمسم الهندي، وخاصيّته إسهال البلغم وينفع من القولنج والفالج واللقوة.. وكذلك يقال: كلّ نبات قصيف ريّان من شجر أو عشب، وكلّ ضعيف رخو فهو خروع[4]. ويبدو للدارس أنّ دلالة «الخرع» بما فيها من تكسّر ورخاوة انتقلت عبر المجاز إلى معان أخرى حسية وذهنية، وهذا ما أشار إلى بعضه الجواليقي في تعليقه على قول العامة. كذلك يلاحظ أن هناك معنى آخر في أصل هذه المادة هو «الخرع»: الشقّ، ولعلّه جاء من التكسّر. وقد تطوّر هذا المعنى إلى «الإنشاء» و«الإحداث» بدءا، ومنه: اخترع الله الأشياء: ابتدعها من غير سبب. ومنه في العربية الفصحى المعاصرة: «الاختراع» و«المخترعات» وتشير إلى الإتيان بجديد أو الإنشاء المبتكر ولاسيّما في المجال العلمي التطبيقي[5].

وكذلك تذهب العامة إلى أنّ «اليَقْطِين» هو القرع خاصة، وليس كذلك. إنّما اليقطين كلّ شجر انبسط على وجه الأرض، ولا يقوم على ساق، مثل القرع والقثّاء والبِطيخ ونحو ذلك. قال سعيد بن جبير: كلّ شيء

(١) الجواليقي، التكملة، ص١٣، وابن أبي السرور، القول المقتضب، ص٩٤.

(٢) انظر: البغدادي، ذيل الفصيح، ص١٠٣.

(٣) انظر: المجمل، ٢/ ١٧٦، والأساس، ص١٠٨، والمصباح، ١/ ١٦٧، والقاموس، ص٩٢٠.

(٤) انظر: اللسان، ٨/ ٦٧-٦٨، والتاج، ٢٠/ ٤٩٨-٥٠٠.

(٥) انظر رسالتنا للماجستير: العربية الفصحى المعاصرة، ص ١١١-١١٢.

ينبت ثم يموت من عامه فهو يقطين[1]. وكذا جاء في «تقويم اللسان» و«ذيل الفصيح» نصاً[2]. لكنّ ماتذهب إليه العامة معروف قديما، وهو قول مشهور ورد في تفسير كلمة «يقطين» في القرآن الكريم، في قوله تعالى: «وأنبتنا عليه شجرة من يقطين» [3]. إذ قال ابن عباس هو ورق القرع. وكذلك قال الأزهري: اليقطين: شجر القرع[4] وجاء في «المختار» و«القاموس» حكاية قولين هما: الدلالة العامة، أي كلّ شجر لايقوم على ساق، والدلالة الخاصة في قولهم: «اليقطينة»: القرعة الرطبة[5]. وفي «اللسان» و«المصباح» مناقشة لهذه الدلالة بين العموم والخصوص تظهر أنّ تخصيص اليقطين بالقرّع عرف مأثور، وليس من ابتداع العامة، وقد مرّ بنا من قبل تفسير ابن عباس لهذه الدلالة. فاليقطين على هذا هو عند العرب كلّ شجرة تنبسط على وجه الأرض، ولا تقوم على ساق، لكن غلب استعمال اليقطين في العرف على الدُّبّاء وهو القرع وحُمل قوله تعالى: «وأنبتنا عليه شجرة من يقطين» على هذا[6].

ويمكن أن نعدّ في هذا النحو مثالا ممّا نحت فيه العامة إلى التفريق بين لفظين بمعنى واحد. «فالتَّابِل» و«الأَبْزار» هما عند العرب شيء واحد يشمل أنواع الأبازير التي يطيّب بها الطعام. على حين أنّ عوامّ الناس يفرّقون بينهما - كما يقول الجواليقي والبغدادي - دون أن نقف على حدود ذلك الفرق[7]. ولعل ماجاء في «التاج» هو المقصود بما ذهبت إليه العامة من الفرق. «فالأبراز» تشمل كلّ التوابل الرطبة واليابسة. أما «التوابل» فتطلق على

(١) الجواليقي، التكملة، ص١٢.

(٢) انظر: تقويم اللسان، ص ٢٠٨، والذيل، ص ١٠٢.

(٣) الصافات، آية: ١٤٦.

(٤) انظر: اللسان، ١٣/ ٣٤٥.

(٥) انظر: المختار، ص٥٤٤، والقاموس، ص٥٨١، وكذا في التاج، ٩/ ٣١١ (مصر).

(٦) انظر: اللسان، ١٣/ ٣٤٥، والمصباح، ٢/ ٥١٠.

(٧) انظر: الجواليقي، التكملة، ص٢٤، والبغدادي، الذيل، ص١٠٦.

اليابسة فقط. وجاء في التعليق على هذا: والظاهر أنه اصطلاح لهم، وإلا فكلام العرب لايفهم ماذكروه (١). ومن الجدير بالذكر أنّنا لم نقف إلا على هذا المثال من اتجاه العامة إلى فكّ الترادف بتخصيص أحد الألفاظ لجانب من المعنى، وإبقاء لفظ آخر ليشمل الدلالة عامة دون تفريق.

وهناك مثالان من التخصيص يتّصلان بالمجتمع ومواضعاته. أولهما أنّ «الغُلام والجَارية يذهب عوامّ الناس إلى أنّهما العبد والأَمَة خاصّة، وليس كذلك. إنّما الغلام والجارية: الصغيران، وقيل: الغلام: الطارّ الشارب، ويقال للجارية غلامة أيضا. . وقد يقال أيضا للكهل غلام. . وكأنّ قولهم للطفل غلام على معنى التفاؤل، أي سيصير غلاما، وهو فُعَال من الغلمة، وهي شدّة شهوة النكاح»(٢). وفي «تقويم اللسان» لابن الجوزي: «وتقول للمراهق ياغلام وهو فعال من الغلمة، وهي شدّة النكاح والعامة تخصّ الغلام بأنه المملوك وليس كذلك»(٣)، و«تقول للصبية الصغيرة: جارية، والعوام تخصّ بذلك الأمة»(٤). وكذلك جاء لدى البغدادي في «الذيل» أنّ الغلام والجارية هما الصغيران، وليسا مقصورين على العبد والأمة(٥) ويبدو للدارس أن دلالتي هذين اللفظين: الغلام والجارية تعرّضتا للتطوّر عن طريق النقل، لأنّ الغلام والجارية نقلا إلى معنى العبد والأمة وتجرّدا من قيد السن. ولذلك نرى أن المسألة التي أثارها الجواليقي حول هاتين الدلالتين ليست في العلاقة بين العموم والخصوص فحسب، بل هي في مآل الدلالة حين نقلت من مجال إلى آخر أيضا. فمن الممكن أن نفترض أنّ قول الناس للعبد والأمة: غلام وجارية كان من التخصيص إذ يغلب على من كان خادما

---

(١) انظر: التاج، ١٠/ ١٦٦-١٦٧.

(٢) الجواليقي، التكملة، ص ١٧ -١٨.

(٣) ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص١٦٢.

(٤) المصدر السابق، ص ١١٠.

(٥) انظر: البغدادي، الذيل، ص ١٠٣.

أن يكون من الأحداث ولاسيّما إذا نظرنا إلى طبيعة المجتمع عصرئذ. ودلالتا «الغلام» و«الجارية» يغلب عليهما أنّهما المراهق والصغير، والفتيّة أو الصغيرة(١). ثم كان هذا الذي افترضناه نقلاً، وهو مايدل عليه قول صاحب «المصباح» حول دلالة «الجارية»: وقيل للأمَة «جارية» على التشبيه لجريها مستسخرة في أشغال مواليها. والأصل فيها الشابة لخفّتها، ثم توسّعوا حتى سمّوا كل أمَة جارية وإن كانت عجوزاً لاتقدر على السعي تسمية بما كانت عليه(٢). ونلمح ههنا العلاقة المجازية التي عملت على هذا النقل، وهي اعتبار ماكان. كذلك رأينا هذه العلاقة في تسمية الكهل غلاما أي الذي كان مرّة غلاما، كما ذكر البغدادي(٣). أما قولهم للطفل غلام فهو مبني على اعتبار ماسيكون تفاؤلا. وجاء في «المغرب» أنّ «الغلام»: الطارّ الشارب، والجارية أنثاه، ويستعاران للعبد والأمة(٤) وليس بمستبعد أن يكون ارتباط دلالتي «الغلام» و«الجارية» بتلك الفئة المتواضعة من فئات المجتمع أبعد عن الاستعمال كلّ مايمكن أن ينطبق عليه هذان اللفظان من دلالة ولاسيّما في العصور التي شهدت كثرة الرقيق.

وثاني هذين المثالين ممّا له اتصال بالمواضعات الاجتماعية أننا نقول «لمن جمع مهانة الأصل والنفس: لئيم». والعامة تقصر ذلك على البخيل(٥) ويبدو أنّ هذا الذي ذكره ابن الجوزي استمرار لما لاحظه ابن قتيبة من قبل، بل اتجاه آخر للعامة في عصر ابن الجوزي. يقول ابن قتيبة: ومن ذلك «البخيل واللئيم» يذهب الناس إلى أنّهما سواء، وليس كذلك، إنّما البخيل: الشحيح الضنين، واللئيم: الذي جمع الشحّ ومهانة النفس ودناءة الآباء، يقال: كلّ

---

(١) انظر: اللسان، ١٢/ ٤٤٠، ١٤/ ١٤٣، والقاموس، ص ١٤٧٥، ١٦٣٩.

(٢) الفيومي، المصباح، ١/ ٩٨.

(٣) نظر: البغدادي، الذيل، ص ١٠٣.

(٤) المغرب، ٢/ ١١١.

(٥) ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٧٩.

لئيم بخيل، وليس كلّ بخيل لئيما. (١) فاتجاه الناس لدى ابن قتيبة كان نحو ترادف «البخيل» و«اللئيم» وعدم التفريق بينهما، على حين أنّ العامة في عصر ابن الجوزي كما يبدو هم الذين قصروا «اللئيم» على «البخيل» فحسب. ومن الممكن أن نفسّر هذين الاتجاهين إذ نفترض أنّ تطوراً جعل دلالة «اللئيم» عامة تشمل من جمع مهانة النفس والشحّ معا، ومن عرف بالبخل فحسب. ثم أهملت ملاحظة الملمح الأول، أي مهانة الأصل والنفس، فأفضى ذلك إلى تخصيص دلالة «اللئيم» بالملمح الثاني مفردا وهو البخل. وفي «المجمل» و«المختار» و«اللسان» و«التاج»: اللئيم: الشحيح، المهين النفس، الدنيء الأصل(٢) وفي «اللسان» أيضا و«المصباح» و«القاموس»: أنّ اللؤم: ضدّ الكرم والعتق(٣). ويبدو أنّ هذا التخصيص مبعثه التركيز على الملمح البارز للدلالة، وهو البخل هنا، لأنه علامة على من كان دنيئا في نفسه وأصله.

ونختم هذه الفقرة المخصّصة لتضييق الدلالة بالوقوف عند مجموعة من الأمثلة المتّصلة بالتخصيص في مجال التذكير والتأنيث. وأمثلتنا ههنا استكمال لما جاء لدى العامة في هذا المجال، مع الاختلاف في جهة التناول والتحليل. فالأمثلة التي وقفنا بها في الفصل الثالث كان النظر فيها متجها إلى الجانب الصرفي، ولاسيّما إلحاق التاء بالأسماء والصفات. أما هذه الأمثلة التي نحن بصددها الآن فهي تتعلّق باتجاه العامة إلى قصر دلالة هذا الاسم أو ذاك على أحد شقّيه، أي على المذكر أو المؤنث دون أن يكون هناك تغيير في الصيغة بالزيادة أو النقصان، أو تغيير في الدلالة بجعل المذكر مؤنثا والمؤنث مذكرا على نحو مامرّ بنا في موضع سابق من هذا البحث.

---

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٥.

(٢) انظر: المجمل، ٤/ ٢٥٩، والمختار، ص٥٨٧، واللسان، ١٢/ ٥٣٠، والتاج، ٩/ ٥٣ (مصر).

(٣) انظر: اللسان، ١٢/ ٥٣٠، والمصباح، ٢/ ٥٦١، والقاموس، ص ١٤٩٢، وكذا في التاج، ٩/ ٥٣(مصر)

من ذلك أمثلة تناولها ابن مكي تحت عنوان «ماقصروه على واحد».

نحو قولهم «الفرَس» للذكر من الخيل. والفرس يقع على الذكر والأنثى وكذلك الجواد[1]. في «اللسان» و«المصباح» و«القاموس» و«التاج» حكاية ابن جني أنه يقال «فرسة» للمؤنث بزيادة التاء. وعن ابن الأنباري أنّهم ربّما بنوا الأنثى على الذكر فقالوا فيها فرسة، وحكاه يونس سماعا عن العرب[2]. ويستنتج من ذلك أنّ اتجاه الناس قديما ـ بناء على رواية يونس وتوجيه ابن جني ـ كان ممعناً في الاحتياط كي لايقع اللبس، ولذلك «أبقوا «الفرس» للذكر، إذ لا علامة للتأنيث فيها واستحدثوا «فرسة» قياسا على أسماء المؤنث التي تنتهي بالتاء غالبا.

وكذلك «البَعِير» يقع على الجمل وعلى الناقة أيضا[3]. وفي «اللسان» و«المصباح» و«القاموس» و«التاج» أن البعير: الجمل البازل، وقد يكون للأنثى، كما حكي عن بعض العرب: شربت من لبن بعيري، وصرعني بعيري أي ناقتي[4]. وهناك في «المصباح» قول يدلّ على شيوع تذكير «البعير» دون تأنيثه. فعن الأزهري بعد أن روى عن العرب أنّ «البعير» للجمل والناقة، وأنه بمنزلة «الإنسان» يقع على الذكر والأنثى: «هذا كلام العرب ولكن لايعرفه إلا خواصّ أهل العلم باللغة. ووقع في كلام الشافعي رضي الله عنه في الوصيّة «لو قال أعطوه بعيرا لم يكن لهم أن يعطوه ناقة فحمل البعير على الجمل ووجهه أنّ الوصية مبنية على عرف الناس لا على محتملات اللغة التي لايعرفها إلا الخواص[5]. » ويبدو أنّ ماذكر يؤيّد اتجاه الناس في استعمال «بعير» للجمل فحسب. فعبارة اللغويين الواردة في معظم المعاجم تبدأ بالدلالة

(١) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٩.

(٢) انظر: اللسان، ٦/ ١٥٩، والمصباح، ٢/ ٤٦٧، والقاموس، ص٧٢٥، والتاج، ١٦/ ٣٢٣.

(٣) انظر: ابن مكي، ص ٢١٠.

(٤) انظر: اللسان، ٤/ ٧١، والمصباح، ١/ ٥٣، والقاموس، ص٤٤٩، والتاج، ١٠/ ٢١٨.

(٥) المصباح، ١/ ٥٣.

على الذكر ثم تورد عبارة ليست جازمة هي: وقد يكون للأنثى. وعلى هذا بني كلام الشافعي في الوصية أخذا بالشيوع لدى الناس وأمنا للّبس. كذلك تدل عبارة الأزهري على التفريق بين مستويين من الدلالة، أحدهما عرف الناس الذائع وهو قصر «البعير» على الجمل، وثانيهما علم أهل اللغة الذين يتحرون المسموع عن العرب ويحتجون له، وإن كان قد خرج من الكلام الشائع المتداول. ويلاحظ أنّ هذا التخصيص يسبّب حالة من حالات الترادف، إذ أصبح «البعير» و«الجمل» سواء، بعد أن كان بينهما فرق.

ومّا قصروه على واحد من هذا النحو أنّ «الإنسان» يقع على الرجل والمرأة، وليس هو الرجل فحسب(١). وجاء في «اللسان» و«القاموس»: ويقال للمرأة أيضا إنسان ولا يقال: إنسانة والعامة تقوله: وسمع في شعر كأنه مولّد(٢). وفي «التاج» احتجاج مطوّل لقول الناس «إنسانة» انتهى فيه الزبيدي بعد أن ساق أشعارا ونقل أقوالا عن النحويين واللغويين إلى أنّ قلة ورودها في الفصيح لاتقتضي إنكارها وأنّها عاميّة(٣). ويستنتج هنا أيضا أن اقتصار الناس في قولهم «إنسان» على الرجل استمرار لاستعمال سابق وإن كان قليلا، ودليل هذا أنّ هذه الكلمة «إنسانة» الخاصة بالمرأة ليست من اختراعهم، إنّما هي من المسموع عن العرب ثم المولّدين من فحول الشعراء. ولعلّ الأمر الذي ينسب إلى العامة حقّا هو أنّهم تركوا دلالة «إنسان» على المرأة نهائيا واكتفوا - على عادتهم في الاحتياط وأمن اللبس - بقولهم «إنسانة» التي تجري على نسق الأسماء والصفات المؤنثة بالتاء.

وهناك مثالان آخران أوردهما ابن مكي على هذا النحو. لكنّ اتجاه العامة كان مختلفا عن السابق من الأمثلة. لأنّهم هنا يقصرون الأسماء المنتهية بالتاء على المؤنث أخذا بقياسية زيادة التاء للتأنيث، كما رأينا في الأمثلة التي

---

(١) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢١٠.

(٢) انظر: اللسان، ٦/ ١٣، والقاموس، ص ٦٨٣.

(٣) انظر: التاج، ١٥/ ٤٠٨-٤١٠.

حلّلناها في الفصل الثالث، ولا يقرّون بدلالة هذه الأسماء على المذكر بسبب وجود علامة التأنيث فيها. فهم في نحو «فرس» و«بعير» و«إنسان» لم يعترفوا بدلالتها على المؤنث لما وقر في ملكاتهم اللغوية من ضرورة وجود التاء فيما دل على مؤنث. على حين أنّهم استبعدوا دلالة ماكان من الأسماء منتهيا بالتاء على المذكر، نحو «حمامة» و«شاة» اعتدادا بعلامة التأنيث، وإن لم تكن خالصة لهذا المعنى. من ذلك أنّ «الحَمَامة» ليست عندهم إلا الأنثى. ولا يقال للذكر الواحد حمام - ويبدو أنّ العامة تقوله - إنّما يقال: عندي حمامة ذكر، فأما الحمام فهو جمع حمامة. وكذلك البطة والدجاجة والنعامة والحية والبقرة والجرادة(١). وعلى الرغم من أنّ معظم المصادر تؤيّد كلام ابن مكي من أنّ الهاء - في اصطلاحهم - للإفراد لا للتأنيث، فإن في «المختار» و«المصباح» و«التاج» أنه ربما قالوا «حمام» للواحد، وعن الزجّاج: إذا أردت تصحيح المذكر قلت: رأيت حماما على حمامة أي ذكرا على أنثى(٢). وهذا هو ماتذهب إليه العامة دون أن تأخذ بكلام أهل اللغة الذي يوجب القول: حمامة ذكر وحمامة أنثى. وفي ظنّي أنّ العامة حين استعملوا «حمام» للمفرد المذكر لم يكن في حسبانهم أنّهم يأخذون صيغة الجمع، إنّما كانوا ينظرون إلى كلمة «حمامة» بعد إسقاط التاء منها لتغدو دالة على المذكر المفرد، أي «حمام» بإزاء «حمامة».

وكذلك «الشاة» إنّما هي عندهم الأنثى من الضأن، وليس كذلك. بل الشاة تقع على الذكر والأنثى من الغنم، ضأنها ومعزها، وعلى الذكر والأنثى من بقر الوحش(٣). ويلاحظ أنّ كلام ابن مكي عن «الشاة» جمع بين تخصيصين هما: تخصيص يتصل بالتأنيث، وتخصيص يتعلق بنوع الحيوان، فالشاة أصبحت في عرف الناس الضائنة فحسب، أي أنثى أولا، ومن الضأن

---

(١) انظر: ابن مكي، ص ٢١٠.

(٢) انظر: المختار، ص١٥٧، والمصباح، ١/ ١٥٢، والتاج، ٨/ ٢٥٨-٢٥٩ (مصر).

(١) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٩

حصراً ثانيا. والشاة، كما في «المختار» و«المصباح» و«القاموس» و«التاج» تقع على الذكر والأنثى، من الغنم، وتقع على الثور الوحشي(١). ومن الجدير بالذكر أنّ أحد الدارسين المحدثين وقف عند هذه المسألة معلّقا على من أنكر جواز التذكير لما استقرّ لدى عامة الناس وبعض أهل اللغة من أنّ «الشاة» هي الأنثى فحسب، منتهيا إلى أن التأنيث أعلى من التذكير لوجود التاء، ولأنّ الناس مايزالون عصرا بعد عصر يؤنثون الشاة، ثم يعرض للمصادر التي أجازت التذكير والتأنيث معا(٢). ولنا أن نستنتج من ذلك أنّ التأنيث شاع حتى طغى على التذكير. وسببه هو وجود التاء التي جعلوها للتأنيث قياسا مطردا.

ومن هذا التخصيص أنّ الناس ـ كما يقول الحريري ـ يتوهّمون أن «الراحلة» اسم يختصّ بالناقة النجيبة، وليس كذلك. بل الراحلة تقع على الجمل والناقة، لأنّ الهاء فيها للمبالغة كالتي في داهية وراوية(٣). وكذا في «تقويم اللسان»(٤). ويعلّق الخفاجي في شرحه للدرّة على هذا بقوله: هذا قول لبعض أهل اللغة، وذهب الجوهري إلى أنّ الراحلة الناقة التي تصلح لأن ترحل. قال: ويقال: الراحلة المركب من الإبل ذكرا كان أو أنثى. فقد عرفت أنه أمر مختلف فيه عندهم(٥). . وفي «المجمل» و«المفردات» و«الأساس» و«المغرب» و«اللسان» أنّ الراحلة: البعير الذي يصلح للارتحال، والمركب من الإبل ذكرا كان أو أنثى(٦). أما «القاموس» فقد اقتصر على أنّ الراحلة هي الصالحة لأن ترحل. وحكى صاحبا «المختار» و«المصباح» هذا القول مع

---

(١) انظر: المختار، ص ٣٥٢، والمصباح، ١/ ٣٢٨، والقاموس، ص ١٦٧٨، والتاج، ٦/ ٢٤٤.

(٢) انظر: العدناني، معجم الأغلاط، ص٣٦١ـ٣٦٢.

(٣) انظر: الحريري، الدرة، ص١٢٣.

(٤) انظر: ابن الجوزي، التقويم، ص ١٣١.

(٥) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص ٢٥١.

(٦) انظر: المجمل، ٢/ ٤٧٢، والمفردات، ص١٩١، والأساس، ص ١٥٨، والمغرب، ١/ ٣٢٥، واللسان، ١١/ ٢٧٧.

القول الأول الذي يجعل الراحلة اسما للذكر والأنثى[1]. وجاء في «اللسان» عن الأزهري أن ابن قتيبة ذهب إلى أنّ الراحلة هي الناقة التي يختارها الرجل لمركبه، ورحله. لكنّ الأزهري يخطّىء ابن قتيبة في شيئين هما: «أنّه جعل الراحلة الناقة، وليس الجمل عنده راحلة، والراحلة عند العرب كلّ بعير نجيب سواء كان ذكرا أو أنثى وليست الناقة أولى باسم الراحلة من الجمل.. ودخول الهاء في الراحلة للمبالغة في الصفة، كما يقول: رجل داهية وعلامة[2]. فالتخصيص على هذا يستند إلى قول معروف، إضافة إلى أنّ الاتجاه العام في مثل هذه الأسماء المنتهية بالتاء كان يقصرها على المؤنث.

ومن ذلك أن العامة تذهب إلى أنّ «العَروس» يقع على المرأة خاصة دون الرجل، وليس كذلك. بل يقال: رجل عروس، وامرأة عروس ماداما في إعراسهما. جاء هذا لدى الجواليقي في «التكملة»، وابن الجوزي في «تقويم اللسان» والبغدادي في «ذيل الفصيح»[3]. ومن الجدير بالذكر أنّ الزبيدي وابن مكي ذكرا أنّ العامة يزيدون التاء في «عروس» فيقولون: امرأة عروسة[4]. أما ابن الإمام فقد لاحظ ذلك أيضا، لكنّه أضاف إليه قوله: والصواب «عروس» للمؤنث، كما يقال للمذكر «عريس»[5]. وفي ضوء هذا نرى أنّ العامة ذهبوا أمنا للّبس ودفعا للحرج الاجتماعي إلى تخصيص «عروس» بالمؤنث، ثم أكدّوا التأنيث بإلحاقهم التاء بها، فقالوا: عروسة. أما الرجل الذي خرج من هذه الدلالة بالتخصيص فقد استحدثوا له كلمة «عريس» التي بنوها على «فعيل»، وهي مولّدة كما جاء في أحد المعاجم

---

(١) انظر: القاموس، ١٢٩، والمختار، ص٢٣٧-٢٣٨، والمصباح، ١/ ٢٢٢-٢٢٣.

(٢) اللسان، ١١/ ٢٧٧، والكلام نفسه في التاج، ٧/ ٣٤١ (مصر).

(٣) انظر: الجواليقي، التكملة، ص ٢٥، وابن الجوزي، تقويم اللسان، ص١٥٧، والبغدادي، ذيل الفصيح، ص ١٠٧.

(٤) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ١٩٣، وابن مكي، تثقيف اللسان، ص ١٠٣.

(٥): انظر ابن الإمام، الجمانة، ص ٣٢.

الحديثة[1]. وفي «المجمل» و«المختار» و«اللسان» و«المصباح» و«القاموس» و«التاج» أنّ «العروس» نعت يستوي فيه الرجل والمرأة، وقيّده بعضهم بأيام البناء، يقال: رجل عروس في رجال أعراس وعُرُس، وامرأة عروس في نسوة عرائس[2]. وجاء في «المجمل» أيضا: عن الخليل في كتابه: «العروس: نعت قد استوى فيه الرجل والمرأة ماداما في تعريسهما أياما إذاعرّس أحدهما بالآخر. وأحسن من ذلك أن يقال للرجل: مُعرِّس، لأنه قد أعرس: أي اتخذ عرسا[3]. . ومن المحتمل أن تكون هذه الصيغة المقترحة «معرّس» قد استعملت قبل توليد كلمة «عريس». ويلاحظ هنا أنّ معظم اللغويين خطّأ قول الناس: عرّس إذا بنى عليها أو غشيها، لأنّ الصواب: أعرس، أما عرّس فيقال للرجل إذا نزل في السفر آخر الليل.

ونخلص من هذا الدرس التطبيقي إلى تبيّن مايؤدي إليه التخصيص من حركيّة للدلالة ضمن مادعوناه من قبل بالعلاقات الدلالية. ففي مجال الاشتراك نجد أنّ التخصيص يخرج كثيرا من الدلالات من هذا المجال، لأنه يضيف إليها إذ يخصّصها ملامح جديدة، أو يقتصر على واحد ممّا تنطبق عليه الألفاظ من معان، على حين أنه قد يعمل على إلغاء الاشتراك أحيانا، وذلك عندما يتمّ ابتكار ألفاظ جديدة للدلالة على بقيّة معاني المشترك. من ذلك مارأينا من أمثلة، نحو «الذباب»، و«الإسكاف»، و«الريحان». وفي الترادف نرى أنّ التخصيص قد يعمل على فكّ هذه العلاقة حين يصطنع الفروق، على نحو ماوجدنا لدى العامة حين فرّقوا بين «التابل» و«الأبزار»، فجعلوا «التابل» لليابسة فقط، أما «الأبزار» فقد بقيت عامة تشمل اليابسة والرطبة من أنواع الأبازير التي يطيب بها الطعام جميعها. وفي الأضداد

---

(١) انظر: البستاني، بطرس، محيط المحيط، ص ٥٨٩.

(٢) انظر: المجمل، ٣/ ٤٦٥، والمختار، ص٤٢٣، واللسان، ٦/ ١٣٥، والمصباح، ٢/ ٤٠١-٤٠٢، والقاموس، ص ٧١٨، والتاج، ١٦/ ٢٤٣.

(٣) المجمل، ٣/ ٤٦٥.

نلاحظ أنّ التخصيص يزيل الضدية، إذ تقتصر الدلالة على معنى واحد من معنيين ضدّين. نحو «الطرب»، و«المأتم» و«هوى» ونحوها. أما العلاقة الدلالية المتمثّلة «بالعموم والخصوص» فالتخصيص يعمل ضمنها على تقليص الدلالة وإخراجها من الكلّي إلى الجزئي. والأمثلة هنا كثيرة، لأنّ هذا الاتجاه هو الذي يبرز لنا أكثر الحالات التي تدخل في التخصيص. وتقف وراء هذا السبيل من سبل التطور الدلالي أسباب متعدّدة، أهمّها ما اتصل بالجوانب الحضارية والاجتماعية والنفسية: فالحضارة المتجدّدة تطوّر وسائل الحياة ومظاهرها، لكنّ الأسماء تبقى كما هي حين أطلقت في أزمان سابقة. ويكون من هذا اختصاص ذلك الاسم المعروف قديما بجانب من دلالته نتيجة للتطوّر الحضاري. نحو «اللحاف» و«الملاءة» و«الملحفة» وغيرها. والمواضعات الاجتماعية لها دورها في إبراز أمثلة من التخصيص، نحو «الغلام» و«الجارية» و«الصقلبي» و«العجم» و«لئيم» ونحوها ممّا هو مبيّن في موضعه. أما الأسباب النفسية فهي متنوّعة، ولذلك نجد أن عددا من حالات التخصيص وغيره من سبل تطوّر اللغة لها بواعثها النفسية، كالحياء والخوف والتشاؤم والتفاول ونحوها. من ذلك «الجحر» و«الدبر». كذلك نجد أمن اللبس يعمل على إزالة أي ملمح يثير الاضطراب في الوظيفة الإبلاغية للّغة، ويكون من ذلك أيضا أمثلة للتخصيص، نحو «العروس» و«الإنسان» و«البعير» وغيرها ممّا ظهر جليّا في التذكير والتأنيث.

* * *

ب - يمثّل التعميم الذي يشمل مظاهر التوسيع السبيل الآخر للدلالة في تغيّرها الذي تكون العلاقة فيه بين المعنى القديم والحديث علاقة الاتساع أو الضيق. فالمعنى القديم هنا يكون أضيق من الجديد الذي يجعل عدد ماتشير إليه الكلمة أكثر من السابق، أو يصبح مجال استعمالها أوسع من قبل. ويكون هذا التوسيع نتيجة لإسقاط بعض الملامح التمييزية[1]. وفي المقابل

(١) انظر: أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص ١٦٢، وعمر، د. أحمد مختار، علم الدلالة، ص ٢٤٣ـ٢٤٤.

يكون المعنى القديم أوسع من الجديد الذي تضيق فيه الدلالة نتيجة إضافة بعض الملامح، وذلك في التخصيص الذي درسنا أمثلته في الفقرة السابقة.

أما أمثلة التعميم التي نحن بصدد تحليلها هنا فسوف تقسم إلى قسمين: يضمّ الأول مايكون من إلغاء الفروق وإزالة تقييد الدلالة. على حين يضمّ الثاني سائر مايندرج تحت التعميم من توسيع المعنى، أو تعدّده. ففي القسم الأول نقف عند مجموعة من الأمثلة التي كان الناس فيها يتجهون تلك الوجهة التي رأيناها في الفصل الثاني وهي أنّهم لايفرقون. لكنّ وجهتنا هنا تختلف عنها هناك، لأننا نحلّل في هذا الجزء من البحث الأمثلة التي كانت تسلك في الفروق والدلالة المقيّدة من جانب محدّد وهو تعميم دلالة لفظ واحد في مقابل اختصاص لفظ آخر بجانب من الدلالة. من ذلك أنّ الكسائي يمنع قول الناس «سكَن الغضبُ» لأنّ الصحيح هو «سكت»، وهو في القرآن الكريم: «ولمّا سكت عن موسى الغضب»(١). وجاء في تعليق المحقّق أنّ «يسكن» في قول الناس هو الأليط لغة والكسائي أعلم(٢). ومن الواضح أنّ الكسائي يستند إلى هذه الاستعارة «سكت الغضب» لكي يمنع «سكن» ذات الدلالة العامة. فسكت الغضب لها دلالة سياقية وغرض بلاغي في القرآن الذي يمثّل مستوى فنيا عاليا من العربية. ومن الواجب في رأينا أخذ مسألة اختلاف مستويات الكلام بعين الاعتبار، ولاسيّما إذا كان بين المستويين تباين كبير، كما في حالنا هذه. وجاء في معظم المصادر أن «سكت الغضب»: سكن، دون التعرّض لما أشار إليه الكسائي من أنّ القول هو «سكت»، لأنه لايقال «سكن»(٣). وفي «المفردات» جعل الأصفهاني

---

(١) الأعراف، آية: ١٥٤.

(٢) انظر: الكسائي، ماتلحن فيه العوام، ص٢٠.

(٣) انظر: المجمل، ٣/ ٨٠، والأساس، ص٢١٥، والمختار، ص٣٠٦، واللسان، ٢/ ٤٤، والمصباح، ١/ ٢٨١، والتاج، ٤/ ٥٦٢.

السكوت نوعا من السكون ولذلك استعير له في الآية الكريمة(١) . وهناك أيضا من جعل هذا التركيب الاستعاري على القلب، أي: سكت موسى عن الغضب، وهو تأويل بعيد(٢) . وفي «اللسان» تحديد واضح لهذه الدلالة، وقد جاء فيه: كل ماهدأ فقد سكن، كالريح والحرّ والبرد ونحو ذلك. وسكن الرجل: سكت، وقيل سكن في معنى سكت. وسكنت الريح وسكن المطر وسكن الغضب(٣) فدلالة «سكن» على هذا عامة في الغضب وغيره. أما «سكت الغضب» فهو من قبيل الاستعارة أصلا ثم تدوول حتّى غدا تعبيرا محفوظا يغلب استعماله في الغضب خاصة.

ويذكر ابن السكيت ومن تبعه أنّ العامة تطلق اسم «الحَشيش» على جميع العشب يابسه ورطبه وهو خطأ. إنّما يقال للرَّطب: رُطْب وخَلَى. والحشيش: اليابس فقط(٤). وجاء لدى ابن مكي خاصة أنهم يقولون للحشيش اليابس: عشب، وليس كذلك. إنّما العشب: الأخضر من المرعى(٥) . وعلّق ابن السيد على قول ابن قتيبة في هذه المسألة بقوله: إنّ هذا الذي ذكر هو قول الأصمعي على حين أنه روي عن أبي عبيدة أنه يقال للرطب واليابس: حشيش، كذلك يفهم من كلام أبي عبيد في «الغريب» أنّ الحشيش يكون رطبا حين ذكر خضرة الأرض من الحشيش. لكنّ ابن السيد يميل إلى قول الأصمعي لأنّ أصل دلالة الحشيش إنّما هو من حشّ إذا يبس(٦). وعلى

---

(١) انظر: المفردات، ص ٢٣٦.

(٢) انظر: اللسان، ٢/ ٤٤، والتاج، ٤/ ٥٦٢.

(٣) انظر: اللسان، ١٣/ ٢١١.

(٤) انظر: ابن السكيت، اصلاح المنطق، ص ٣٨٢، وابن قتيبة، أدب الكاتب، ص٩٨، وابن مكي، التثقيف، ص ١٩٧، وابن السيد، الاقتضاب، ص ١٢٨، والجواليقي، التكملة، ص١٤ـ١٥، وابن الجوزي، تقويم اللسان، ص١١٤.

(٥) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص١٩٧. وفي اللسان والتاج: العشب: يعمّ الرطب واليابس، انظر: اللسان، ٦/ ٢٨٢ التاج، ١٧/ ١٤٨.

(٦) انظر: الاقتضاب، ص ١٢٨.

قول الأصمعي اقتصرت معظم المصادر. أما «اللسان» و«التاج» فقد أوردا أقوالا متضاربة، منها ماذكره ابن السكيت والمصنّفون التالون ومعظم أصحاب المعاجم، من أنّ الحشيش هو اليابس فقط، وقد علّق ابن سيده على هذا بأنه قول جمهور أهل اللغة. ومن الأقوال مايؤيّد ماتذهب إليه العامة من تعميم دلالة الحشيش لتشمل اليابس والرطب جميعا، من ذلك مانسب إلى ابن شميل وأبي عبيدة وأبي عبيد[1]. ومن الملاحظ أنّ معظم الذين منعوا توسيع دلالة الحشيش لتشمل الرطب استندوا إلى أنّ دلالة الأصل هي: اليبس. وتجدر الإشارة إلى أنّ أحمد رضا ذهب في «ردّ العامي إلى الفصيح» بعد أن عرض جملة ماورد في هذه المسألة من آراء إلى أنّ قول العامة يمكن حمله أيضا على إرادة المجاز في الاستعمال باعتبار ماسيكون[2]. والحقّ أنّ الاحتكام إلى أصل الدلالة كان موجّها إلى تثبيت المعاني المعجمية، انطلاقا من النظرة السكونية للغة. وليس الأصل الدلالي في سياق التحليل التطوّري إلا جانبا من جوانب متعدّدة أشرنا إليها حين وقفنا عند العلاقات الدلالية، وتوجيه درس الفروق لدى أبي هلال العسكري. وهي جملة من الأمور التي تتوزّع على جوانب اللغة، الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية إضافة إلى السياق والاستعمال.

ومن هذا النحو أنّ ابن قتيبة ذكر أنه يقال هو فحّال النخل ولا يقال «فحل»[3] غير أنّ ابن السيد ذهب إلى أنه جاء «فحل» في النخل، ومنه ما أنشده يعقوب: «إذا ضنّ أهل النخل بالفحول»[4] وفي «اللسان» عن أبي حنيفة أنه لايقال فحل إلا في ذي الروح، قاله أبوعمرو وأبو نصر. قال: والناس على خلاف هذا. وعن شمر: قيل للحصير فحل لأنه يسوّىٰ من

---

(١) انظر: اللسان، ٦/ ٢٨٢-٢٨٣، والتاج، ١٧/ ١٤٨.

(٢) انظر: رضا، أحمد، قاموس رد العامي إلى الفصيح، ص ١٣١.

(٣) انظر: أدب الكاتب، ص ١٠٢، ٢٠٧.

(٤) انظر: الاقتضاب، ص ١٣٠.

سعف الفحل من النخيل، وسمّي الحصير فحلا مجازا، وفي حديث عثمان: أنه قال لاشفعة في بئر ولا فحل والأُرف تقطع كل شفعة، فإنه أراد بالفحل فحل النخل[1] وفي «القاموس» أنّ فحل: ذكر النخل كالفحّال، وهذه خاصة بالنخل[2]. وعلى هذا يكون «الفحل» عاما في ذي الروح وغيره وفي النخل أيضا، على حين أن فحّال كلمة تخص النخل فحسب. وكذا جاء في «المغرب»[3].

ومن ذلك «اللّبَن» يجعلونه لبنات آدم كالبهائم، فيقولون: تداويت بلبن النساء، وشبع الصبي بلبن أمه. وذلك غلط، كما قال ابن قتيبة ومن تبعه من المصنّفين. إنّما يقال: لبن الشاة، ولبان المرأة. قال الشاعر: «أخي أرضعتني أمه بلبانها[4]. غير أنّ ابن السيد، والجواليقي في «شرح أدب الكاتب»، وابن هشام اللخمي في «المدخل»، والخفاجي في «شرح الدرة» ردّوا على ماقاله ابن قتيبة وابن مكي والحريري بجملة من الأدلّة، منها ماجاء في الحديث من قوله صلى الله عليه وسلم في «لبن الفحل» «أنه يحرّم، كذا رواه الفقهاء، وتفسيره أنّ الرجل تكون له المرأة وهي مرضع بلبنه، فكلّ من أرضعته بذلك اللبن فهو ابن زوجها.. وانتهى هؤلاء جميعا إلى أنّ «اللبن» عامّ في كلّ شيء و«اللبان» للمرأة خاصة[5]. وجاء في «المغرب» أنّ اللبن: لبن الفحل الذي يحرّم، وهو الرجل.. ولم يُذكر شيء عن اللبان[6]. وفي «المصباح»: اللبن: من الآدمي والحيوان جمعه ألبان. أما اللبان بالكسر

(١) انظر: اللسان، ١١/ ٥١٧.

(٢) انظر: القاموس، ص١٣٤٦، والتاج، ٨/ ٥٦ (مصر) وفيه بعض ماجاء في اللسان.

(٣) انظر: المغرب، ٢/ ١٢٥.

(٤) انظر: أدب الكاتب، ص ٤٠٧، وابن مكي، التثقيف، ص ٢١٥، والحريري، الدرّة، ص ١٦١ (توربيكه).

(٥) انظر: ابن السيد، الاقتضاب، ص ٢١٩، والجواليقي، شرح أدب الكاتب، ص٢٩٧ـ٢٩٩، وابن هشام، المدخل، ص ٩٣ـ٩٤، والخفاجي، شرح الدرة، ص ٢٠٧ـ٢٠٨.

(٦) انظر: المغرب، ٢/ ٢٤٠.

كـالرّضـاع يقـال هو أخـوه بلبـان أمـه، ولا يقـال بلبن أمـه، لأنّ اللبن هو المشروب[١]. ومن الجـدير بالذكـر أنّ هذا التـفسـيـر الذي يجعل «اللبـان» المشـاركـة في الرضـاع منسـوب إلى ابن السكيت، وقـد ورد في كـثـيـر من المصادر[٢]. وفي «اللسـان» حكاية هذا الاختـلاف مع مـاجـاء من أحـاديث حول «لبن الفحل» و«لبنة القاسم» ونحوها[٣]. أما «القاموس» فلم يتعرّض لشيء من هذا واكتفى بأنّ اللبان: الرضاع[٤].

ومما جاء لواحد فأدخلوا معه غيره - كما يقول ابن مكي - قولهم: عزلت من الغنم «أمّهات» الأولاد، وهو غلط. إنّما يقال لبنات آدم خاصة: أمهات. فأما البهائم فإنّما يقال فيها: أمات بغير هاء[٥]. ويعلّق ابن هشام اللخمي على ذلك بأن الذي ذكر هو الأغلب، وقد يأتي بخلافه. من ذلك مجيء «أمهات الرباع» في الإبل، و«أمات» بغير هاء في الآدميات[٦]. وأيّد ابن برّي هذا المذهب حين رأى أنّ «الأمهات» للآدميين و«أمات» لغير الآدميين، هكذا الأصل، وربما جاء بعكس ذلك[٧]. وجاء في معظم المصادر أنّ «الأمهات» غلب استعمالها فيمن يعقل، على حين أنّ «الأمات» فيما لا يعقل[٨]. غير أنّ هناك بعض الآراء المنسوبة إلى ابن جني وأبي حنيفة صاحب «النبات» وابن درستويه، تشير إلى أنّ «أمّهات» تقال للعاقل وغيره، كما أنّ «الأمات» وإن

---

(١) انظر: المصباح، ٢/ ٥٤٨.

(٢) انظر: المجمل، ٤/ ٢٦٤، والمختار، ص٥٩١، والمصباح، ٢/ ٥٤٨، وشرح الدرة للخفاجي، ص ٢٠٧. وجاء أيضا: اللبان بالكسر جمع لبن، وبالفتح مصدر كالملابنة.

(٣) انظر: اللسان، ١٣/ ٣٧٣-٣٧٤.

(٤) انظر: القاموس، ص ١٥٨٦.

(٥) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢١٦-٢١٧.

(٦) انظر: ابن هشام، المدخل، ص ١٢٢.

(٧) انظر: اللسان، ١٢/ ٢٩، والكلام نفسه في التاج، ٨/ ١٩٠ (مصر).

(٨) انظر المفردات، ص٢٣، والمختار، ص٢٥، واللسان، ١٢/ ٢٩، والمصباح، ١/ ٢٣، والقاموس، ص ١٣٩١.

غلب استعمالها لغير العاقل قد تقال فيمن يعقل[1] . ويبدو أنّ اتجاه الناس لم يكن ضمن إزالة الفروق باتجاه الترادف، بل كان نحو تعميم دلالة «الأمهات» لتشمل ماذكر جميعاً دون الوقوف عند «الأمات» التي يبدو أنّها خرجت من نطاق مايتداولونه من كلام، اكتفاء بالأشهر واقتصادا في الجهد.

كذلك يقولون: مُقْدِم السفينة ومُؤْخِرها، ومُقْدِم الشاة. والصواب مُقَدَّم ومُؤَخَّر، بالتشديد. ولا يقال: مقدم ومؤخِر، بالتخفيف في شيء إلا في العين خاصة[2]. وفي «اللسان» و«التاج» أنّ: مُؤَخَّر كل شيء بالتشديد خلاف مقدّمه. . ومُؤْخِر العين ومُقْدِمها: جاء في العين بالتخفيف خاصة[3]. وعن الأزهري - كما جاء في المصباح - قال أبوعبيدة: الأجود في العين التخفيف، ففهم جواز التثقيل على قلّة[4]. وتؤيّد معظم المصادر تخصيص التخفيف في مؤخر ومقدم بالعين دون أن تتعرّض لشيء حول استعمال الناس على نحو مارأينا لدى ابن مكي[5]. وعلى هذا يكون العامة قد أدخلوا في هذه الدلالة الخاصة ماليس منها، متجهين إلى التعميم. ولعلّ وراء هذا الاتجاه سببا يتصل بميلهم للتخفّف من التشديد جريا على عادة الناس في التدرّج نحو التبسيط في الصيغ والأصوات وغيرها من جوانب اللغة.

ويذكر الحريري أنّهم يقولون: جرح الرجل في «ثَدْيه»، فيوهمون فيه والصواب أن يقال جرح في ثندؤته، لأنّ الثدي يختصّ بالمرأة والثَّنْدُؤَة تختصّ بالرجل[6]. وقد تبعه في هذا ابن الجوزي[7]. والبغدادي[8]. غير

---

(١) انظر: العدناني، معجم الأغلاط، ص ٢٩.

(٢) ابن مكي، التثقيف، ص ١٦٥.

(٣) انظر: اللسان، ٤/ ١٢، والتاج، ١٠/ ٣٢.

(٤) انظر: المصباح، ١/ ٧.

(٥) انظر: المجمل، ١/ ١٧٤، والأساس، ص ٣، والمختار، ص ٩، والقاموس، ص٤٣٦ - ٤٣٧.

(٦) انظر: الحريري، الدرة، ص١١٧.

(٧) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٠٨.

(٨) انظر: البغدادي، ذيل الفصيح، ص ١٠٤.

أنّ الخفاجي ردّ على ذلك بأنه قول لبعض اللغويين، على حين ذهب غيرهم إلى عمومه، فقالوا: الثَّدْي للرجل والمرأة. وفي صحيح مسلم: أنّ رجلا من الصحابة وضع ذباب السيف بين ثدييه، فاستعمل الثدي للرجل. وقال الجوهري: الثدي للمرأة والرجل، وإذا كان الأصل أنه للمرأة فقد استعير للرجل. أما الثندؤة التي زعموا أنّها خاصة بالرجل فقد ورد في الحديث الصحيح استعمالها للمرأة فليست مخصوصة بالرجل كما قيل[1]. وفي «المختار» و«اللسان» و«المصباح» و«القاموس» و«التاج»: الثَّدي للمرأة[2]. كذلك جاء لدى العدناني حين عرض لهذه المسألة أنّ معظم المصادر انتهت إلى أنّ الثدي عامّ للرجل، والمرأة، أما الثندؤة فهي خاصة بالرجل[3]. ومن الجدير بالذكر أنّ يوهان فك أخذ على الحريري قصره استعمال ثدي على المرأة، لأنّ هذا اللفظ - كما يقول - ورد للرجل أيضا حتى في الحديث[4].

ومن ذلك قولهم في الدعاء - كما يذكر الجواليقي في التكملة - نعوذ بالله من «طَوارق الليل وطوارق النهار»، وهو غلط. لأنّ الطروق الإتيان بالليل خاصة. والصواب أن يقال: من طوارق الليل وجوارح النهار، لأنّ أبازيد حكى عن العرب: جرحته نهارا وطرقته ليلا. قال الله تعالى: «وهو الذي يتوفاكم بالليل، ويعلم ماجرحتم بالنهار»[5]. وكذا في «تقويم اللسان»[6] و«ذيل الفصيح»[7]. وجاء في تعليق ابن برّي الملحق بالتكملة أنّ ماتقوله العامة جائز لأنّ الثاني يحمل على مايوافق معناه، نحو قول الشاعر:

---

(١) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص ٢٣٨.

(٢) انظر: المختار، ص٨٢-٨٣، واللسان، ١٤/ ١٠٩، والمصباح، ١/ ٨٠-٨١، والقاموس، ص ١٦٣٥، والتاج، ١٠/ ٥٦ (مصر).

(٣) انظر: العدناني، معجم الأغلاط، ص ١٠٧-١٠٨.

(٤) انظر: فك، العربية، ص ٢٢٦.

(٥) انظر: التكملة، ص ٧-٨، والآية هي / ٦٠/ من سورة الأنعام، وتجدر الإشارة إلى أنّ الحريري ذكر أنّ «الطروق: الإتيان ليلاً في قول أكثرهم» دون أن يذكر شيئاً عن استعمال الناس. انظر ص ١٢ (ط. توربيكه).

(٦) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٥٢.

(٧) انظر: البغدادي، الذيل، ص ١٠١.

تراه كأنّ الله يجدع أنفه وعينيه أن مولاه أمسى له وفر

وقول الآخر:

ياليت زوجك قد غدا متقلّدا سيفا ورمحا

وقول الراعي: «يزّججن الحواجب والعيونا» والتزجيج لا يكون في العين[1]. وفي «اللسان»: في الحديث: نهى المسافر يأتي أهله طروقاً، أي ليلا، وكل آت بالليل طارق. وقيل: أصل الطروق من الطرق، وهو الدق، وسمّي الآتي بالليل طارقا لحاجته إلى دقّ الباب.

وفي الحديث أيضا: أعوذ بك من طوارق الليل إلا طارقاً بخير[2]. ويبدو أنه ـ فضلا عمّا ذكره ابن بري ـ جرى في العرف استعمال «الطوارق» للدلالة على الحوادث التي تلمّ بالمرء ليلا، وهي ممّا يتعوذ منه، لأنها تكون في الليل الذي تكثر فيه المخاوف المفاجئة[3]. غير أن هذه الدلالة لم تعد مقيّدة بالليل لكثرة الاستعمال، والاتساع، فغدت تشير إلى الحوادث التي تفجأ الإنسان أيّ وقت كان.

وهناك مجموعة من الأمثلة على هذا النحو من التعميم الذي يكون بتقريب دلالة لفظ إلى درجة العموم، على حين أن بقية الألفاظ القريبة دلالة تهمل دون النظر في الاختصاص أو الفروق. وقد نبّه على هذه الأمثلة من لحن العامة ابن الجوزي في «تقويم اللسان». من ذلك أنّهم يقولون «خيّط» للدلالة على كلّ خيط أيّا كان، وهو غلط. لأنك تقول للخيط من القطن «سِلك»، فإن كان من صوف فهو «نِصاح»[4]. وفي «المجمل» و«المفردات»

---

(1) انظر: التكملة، ص ٧ـ٨.

(2) انظر: اللسان، ١٠/٢١٧.

(3) انظر: المفردات، ص ٣٠٣ وفيها أنه عبّر عن الحوادث التي تأتي ليلا بالطوارق.

(4) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٤٠، وصوّب ابن أبي السرور قولهم «سلك» للخيط، انظر: القول المقتضب، ص ١٣٠.

و«الأساس» و«المغرب» و«المختار» و«اللسان» و«المصباح» و«القاموس» و«التاج» أنّ الخيط: معروف. أو الخيط: السلك[1]. وليس في هذه المعاجم جميعها أيّ ذكر لنوع الخيط أو إشارة إلى دلالات قريبة. وجاء في «المغرب» و«المختار» و«اللسان» و«القاموس» أنّ السلك: الخيط[2] وجاء في «المفردات» و«الأساس» و«القاموس» و«التاج» أنّ النِّصاح: الخيط، أو الخيط والسلك[3].

كذلك تقول لعشّ الطائر، إذا كان من عيدان مجموعة: عُشّاً، فإن كان نقبا في جبل أو حائط فهو وَكْر ووَكْن. والعامة تجعل الكلّ «عُشّاً»[4]. في «فقه اللغة» للثعالبي ورد في فصل «أمكنة ضروب من الحيوان» أنه يقال: عُشّ الطير بإزاء وطن الإنسان ومُراح الإبل وزَرْب الغنم وقَرية النّمل.. ثم ذكر في فصل تال تقسيم أمكنة الطيور، نحو الوَكْر والوَكْن والأُفْحُوص وغيرها[5]. وعلى هذا يكون «العش» عامّاً، على حين أنّ هناك أسماء خاصة بكلّ مكان من تلك الأمكنة وفي «المختار» و«اللسان» و«القاموس» و«التاج»: الوكر: العشّ حيثما كان في جبل أو شجر[6]. ومن الممكن أن يستنتج من هذا أنّ تفصيل أماكن الطيور ليس مطرداً، وأنّ «العش» يغلب أن يكون عاما.

(١) انظر: المجمل، ٢/ ٢٣٠، والمفردات، ص ١٦١، والأساس، ص ١٢٣، والمغرب، ١/ ٢٧٧، والمختار، ص ١٩٥، واللسان، ٧/ ٢٩٨، والمصباح، ١/ ١٨٦، والقاموس ص٨٦٠، والتاج، ١٩/ ٢٧٧.

(٢) انظر: المغرب، ١/ ٤٠٩، والمختار، ص ٣١٠، واللسان، ١٠/ ٤٤٣، والقاموس، ص ١٢١٨.

(٣) انظر: المفردات، ص ٤٩٤، والأساس، ص ٤٥٨، والقاموس، ص٣١٣، والتاج، ٧/ ١٧٧.

(٤) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٦٠.

(٥) انظر: الثعالبي، فقه اللغة، ص ٢٩٣ (ط. سقا وأبياري وشلبي).

(٦) انظر: المختار، ص٧٣٤، واللسان، ٥/ ٢٩٣، والقاموس، ص٦٣٥، والتاج، ١٤/ ٢٨٣.

وتقول: قبضت الشيء، إذا أمسكته بجمع الكفّ. فإذا تناولته بأطراف الأصابع قلت: قبصته بالصاد غير المعجمة. والعامة تجعل الكلّ «قَبْضا»[1]. ويبدو أن هذا الفرق ممّا اتفقت عليه الآراء عموما، فقد ذُكر في «المجمل» و«المفردات» و«المختار» و«اللسان» و«المصباح» و«القاموس» و«التاج»[2]. كذلك لم نقف على أيّ إشارة إلى قول العامة في جعل الكلّ «قبضا» على نحو ماذكر ابن الجوزي.

كذلك تقول «نهشت اللحم بالشين المعجمة، إذا أخذته بأضراسك، فإذا تناولته بأطراف الأسنان قلت: نهسته، بالسين غير معجمة. والعامة تجعل الكلّ «نَهْشا»[3]. والحقّ أن هذا الفرق ليس مؤكّدا لاختلاف الأقوال وتعدّدها. ففي «المصباح» أنّه اختلف في جميع الباب فقيل بالسين المهملة واقتصر عليه ابن السكيت، وقيل جميع الباب بالسين والشين وهو مانقله ابن فارس عن الأصمعي. وقال الليث: النهش تناول من بعيد كنهش الحية وهو دون النهس، والنهس: القبض على اللحم ونثره. وعكس ثعلب هذا فقال: النهس بأطراف الأسنان، والنهش بالأسنان والأضراس، وعليه الجوهري[4]. ويُفسّر قول العامة بناء على هذا بأنه خروج من هذا المضطرب من الأقوال والفروق. والعامة يميلون غالبا إلى التخفّف من قيود الدلالة ولا يراعون الفروق إلا نادرا.

ومن هذا النحو أيضا أنّ العامة - كما يقول ابن الجوزي - يقولون هي «الشُّقاق» في اليد والرجل. وذلك لايقال إلا في قوائم الدابة. والصواب:

---

(١) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٧١.

(٢) انظر: المجمل، ٤/ ١٣٨-١٣٩، والمفردات، ص٣٩٠-٣٩١، والمختار، ص ٥١٩، واللسان، ٧/ ٦٨، ٢١٤، والمصباح، ٢/ ٤٨٧-٤٨، والقاموس ص ٨٠٨، ٨٤٠، والتاج، ١٩/ ٥.

(٣) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٩ - ٢٠٠.

(٤) انظر: اللسان، ٦/ ٢٤٤، ٣٦٠، والمصباح، ٢/ ٦٢٨، والقاموس، ص ٧٤٧، ٧٨٥، والتاج، ١٦/ ٥٨٦-٥٨٧، ١٧/ ٤٣٥-٤٣٦.

الشُّقوق[1]. وفي «المجمل» و«المفردات» و«المختار» أنه يقال: بيد فلان ورجله «شقوق»، ولا يقال: «شقاق». إنّما يقال هذا لداء يكون بالدواب[2]. لكنّ الزمخشري قال في «الأساس»: برجله شقوق وشقاق، ولم يفرّق[3]. وفي «المغرب» و«اللسان» أقوال متعدّدة بعضها يجعل دلالة «شقاق» عامة لأنها جاءت على عامة أبنية الأدواء أي «فُعَال» وبعضها الآخر يذهب المذهب الذي يفرّق بين «الشقاق» و«الشقوق» على نحو ما رأينا لدى ابن الجوزي. لكنّ صاحب المغرب وجه هذه الدلالة توجيها دقيقا إذ جعل «الشقاق» لتشقّق الجلد خاصة، على حين أنّ «الشّق» لواحد «الشقوق» عامّ، ومنه شقّ القبر. وجاء عن الليث والأصمعي أنّ: الشقاق تشقق الجلد من برد أو غيره في اليدين والوجه والرِّجل من بدن الإنسان والحيوان. وأما الشقوق فهي صدوع في الجبال والأرض. وعن يعقوب، يقال: بيد فلان شقوق، ولا يقال شقاق، لأن الشقاق في الدواب، وهي صدوع في حوافرها وأرساغها. وهكذا في المقاييس، وما في خزانة الفقه موافق لقول الليث[4]. وعلى هذا يكون كلام العامة اتجاها نحو تعميم دلالة «الشقاق» لتشمل تشقق الجلد من الإنسان والحيوان، في مواضع متعدّدة كالوجه والرجل واليد، ومن برد أو داء وغير ذلك.

وتقول للّذي مات أبوه ولم يبلغ «يَتيم». وتقول ذلك في البهائم في حقّ من ماتت أمه. والعامة تسمّي من مات أبوه أو أمه يتيما ولا تنظر في البلوغ[5]. وفي «التكملة» عن ابن برّي أنّ «اليتيم: الذي يموت أبوه، والعَجيّ: الذي تموت أمه، واللطيم: الذي يموت أبواه[6] وذكر البغدادي في

(١) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٤٦.

(٢) انظر: المجمل، ٣/ ١٤٨، والمفردات، ص ٢٦٤، والمختار، ص ٣٤٣.

(٣) انظر: الأساس، ص ٢٣٩.

(٤) انظر: المغرب، ١/ ٤٥٠-٤٥١، واللسان، ١٠/ ١٨١، وانظر مايماثله في التاج، ٦/ ٣٩٨ (مصر).

(٥) ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ٢٠٨.

(٦) التكملة، ص ٢٠-٢١، وانظر نفسه في: اللسان، ١٢/ ٦٤٥.

«ذيل الفصيح» أنّ الصبيّ إذا بلغ الحلم زال عنه اسم اليتم، أما الفتاة فتدعى يتيمة مالم تتزوج، وقيل المرأة لايزول عنها اسم اليتم(١) فاليتيم على هذا هو من مات أبوه وهو دون الحلم، وكذلك اليتيمة مع خلاف حول إطلاق «اليتم» عليها بعد البلوغ. والعامة لاينظرون في الفرق بين «اليتم» وهو فقدان الأب من الناس، من جهة، و«اليتم» الذي يكون بفقد الأم في البهائم من جهة أخرى. على حين أنّ معظم المصادر ذكرت هذا الفرق وفسّره بعضهم بالنظر إلى حاجة الصبيّ إلى نفقة الأب، وحاجة اليتيم من البهائم إلى اللبن والطعام وهما عند الأم(٢) وعن ابن خالويه أنه ينبغي ان يكون اليتم في الطير من قبل الأب والأم لأنهما كليهما يزقّان فراخهما(٣). غير أن أصل «اليتم» الذي اجتهد فيه بعض اللغويين، وهو: الانفراد أو الإبطاء أو الغفلة لايمنع أن يكون من فقد أمّه من الناس يتيما نظرا إلى انفراده عنها، لأنّ البرّ ـ وهو العطف هنا ـ يبطىء عنه، كما يُتغافل عن برّه أيضا(٤). وعن الزمخشري في «الأساس»: فلان يتيم: مُقْطَع مات أبواه(٥). فجعل اليتيم من مات أبوه وأمه، على الرغم من أنّ معظم المصادر ذكرت له اسم «اللطيم» أما مايتعلق بالبلوغ فقد جاء في «اللسان» في قوله تعالى: «وآتوا اليتامى أموالهم»(٦). سمُّوا يتامى بعد أن أونس منهم الرشد بالاسم الأول الذي كان لهم قبل إيناسه منهم. وقد تكرّر في الحديث ذكر اليتم واليتيم واليتيمة والأيتام واليتامى وما تصرّف منه.. واليتيم واليتيمة إذا بلغا زال عنهما اسم اليتيم حقيقة، وقد

---

(١) انظر: البغدادي، الذيل، ص ١٠٤.

(٢) انظر: المجمل، ٤/ ٥٦٣، والمفردات ص ٥٥٠، والمغرب، ٢/ ٣٩٤، والمختار، ص ٧٤١، واللسان، ١٢/ ٦٤٥، والمصباح، ٢/ ٦٧٩، والقاموس، ص ١٥١٣، والعدناني، معجم الأغلاط، ص ٧٣٨ـ٧٣٩ وانظر أيضا الجرجاني والتعريفات، ص ٢٣٠.

(٣) انظر: التكملة، ص ٢٠ـ٢١ وهو نفسه في اللسان، ١٢/ ٦٤٥.

(٤) انظر: اللسان، ١٢/ ٦٤٥.

(٥) انظر: الأساس، ص ٥١٢.

(٦) النساء، آية: ٢.

يطلق عليهما مجازا بعد البلوغ كما كانوا يسمّون النبيّ صلى الله عليه وسلم وهو كبير يتيم أبي طالب، لأنه ربّاه بعد موت أبيه. وفي الحديث: «تستأمر اليتيمة في نفسها». أراد باليتيمة البكر التي مات أبوها قبل بلوغها فلزمها اسم اليتم، فدعيت به وهي بالغة مجازا، وفي حديث الشعبي: أن امرأة جاءت إليه فقالت إني امرأة يتيمة، فضحك أصحابه، فقال: النساء كلهن يتامى أي ضعائف(١). ويستنتج من ذلك أنّ إطلاق «اليتم» على من جاوز حدّ البلوغ وارد على أنه مجاز مرسل على اعتبار ماكان. لكنّ التفريق بين الحقيقة والمجاز كان كثيراً ما يوجه ـ كما في حالنا هذه ـ إلى تخريج بعض ماجاء مخالفا لما اعتمده اللغويون من دلالات الألفاظ دون أن يكون في ذلك إقرار بأنّ ماخرجوه وارد في اللغة أو جائز حقيقة عرفية. ومن هنا كان علينا أن نحتاط حين ننظر في التفسير الذي ورد في «اللسان» وماشاكله كي تبقى هذه المعطيات ضمن حدودها. وبناء على ماتقدم يكون اتجاه الناس سالكا طريق التعميم، فاليتيم عندهم هو كلّ من مات أبوه أو أمه دون النظر في البلوغ. أما ماذكره بعضهم من ألفاظ أخرى تخصّ كل حالة من حالات اليتم نحو «العجي» و«المقطع» و«اللطيم» فلم يرد منه شيء في استعمال العامة الذين اكتفوا «باليتيم» بعد أن أسقطوا مايتصل بهذه الدلالة من الملامح المقيّدة.

ونختم بهذا المثال القسم الأول من أمثلة التعميم لنشرع في القسم الثاني الذي يمتاز من سابقه بأنّ أمثلته تدور حول توسيع المعنى أو تعدده دون أن يكون ثمة ألفاظ لها دلالات متقاربة على نحو مامرّ بنا سابقا. فالبحث هنا يدور حول دلالة لفظ واحد من حيث الاتساع والتعدد والعموم. من ذلك أن ابن قتيبة ينكر قول الناس «قَافِلة» للرفقة في السفر ذاهبة كانت أو راجعة، لأن القافلة هي الراجعة من السفر، يقال: قفلت فهي قافلة(٢). كذلك لاحظ

---

(١) انظر اللسان، ١٢/ ٦٤٥ـ٦٤٦ والكلام نفسه في التاج، ٩/ ١١٣ (مصر).

(٢) انظر: أدب الكاتب ص ٢٤.

الحريري أنّهم يقولون: ودّعت قافلة الحاج فينطقون بما يتضاد الكلام فيه لأنّ التوديع إنما يكون لمن يخرج إلى السفر، والقافلة اسم للرفقة الراجعة إلى الوطن، فكيف يقرن بين اللفظتين مع تنافي المعنيين(١) وذكر ابن الجوزي في «تقويم اللسان» أن العامة تقول قافلة لمن ابتدأ أو عاد والقول هو قافلة للرفقة الراجعة من السفر(٢). أما البغدادي فقد ذكر ذلك أيضا غير أنه أجاز قول العامة على أنه من التفاؤل بالقفول(٣). وعلى هذا فَسّر أصحاب الردود قول الناس وصوّبوه فالجواليقي ذكر في «شرح أدب الكاتب» قول الأزهري أنّ ماورد لدى ابن قتيبة غلط، لأنّ العرب تسمّي الناهضين في ابتداء الأسفار قافلة تفاؤلا بأن ييسّر الله لها القفول وهو شائع في كلام فصحائهم، والذي قاله الأزهري هو قول ابن الأعرابي(٤) كذلك علّق ابن الحنبلي على ماذكره الحريري بما ذكره الجواليقي من أن هذا من باب التفاؤل الذي لايغلّط فيه الناس(٥). وجاء لدى ابن الخفاجي في «شرح الدرة» أنّ هذا في كلامهم - أي العرب - كثير كقولهم للدُّمّل» «دمل» قبل اندماله، وللّديغ «سليم» قبل سلامته، وللبيداء «مفازة» والقياس فيها مهلكة. وعن الصاغاني في «الذيل والصلة»: من قال القافلة للراجعة من السفر فقد غلط، بل ذلك للمبتدئة في السفر تفاؤلا لها بالرجوع كما قاله الأزهري(٦).

---

(١) الحريري، الدرة ص ٧٢.

(٢) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٧٠.

(٣) انظر: البغدادي، الذيل ص ١٠٧.

(٤) انظر: الجواليقي: شرح أدب الكاتب، ص ١٢٤، وتجدر الإشارة إلى أن الجواليقي هنا من أصحاب الردود لا من أصحاب التخطئة كما في كتابه «التكملة» وبالنظر إلى اختلاف الموقف، فقد أخّر عن ابن الجوزي والبغدادي وهو متقدّم عليهما زمنا، كي تظهر الوجهة الأخرى لأصحاب الردود، والشروح في مقابل أصحاب التخطئة.

(٥) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ١٨١.

(٦) انظر: الخفاجي، شرح الدرة ص ١٥٧، وكذا صوّبه ابن أبي السرور في القول المقتضب، ص ١٤٠.

ويلاحظ أنّ الصاغاني بالغ في إثبات قول الناس، حتى ذهب إلى إنكار الدلالة التي تستند إلى الأصل وهو قفل، أي رجع. وفي «المجمل» و«المفردات» و«المختار» أنّ القافلة: الراجعة من السفر[1] وفي «اللسان» و«المصباح» و«القاموس» أنها الراجعة والمبتدئة في السفر تفاؤلا بالرجوع. كما جاء في «اللسان» عرض لأهمّ الآراء والأقوال التي مررنا بها لدى أصحاب الردود الذين استندوا إلى أنّ التفاؤل هو سبب إطلاقهم «القافلة» على المبتدئة، وأنه وارد في كلام العرب، لأنه سنة من سنن كلامهم[2]. على حين أنه جاء في «المصباح» أنّ من قال «القافلة» الراجعة من السفر فقط، فقد غلط، بل يقال للمبتدئة بالسفر أيضا تفاؤلا لها بالرجوع، قال الأزهري مثله[3] ويبدو أنّ هذا هو صواب كلام الصاغاني الذي روي عنه، لأنّ الأزهري لم يمنع إطلاق «قافلة» على الراجعة، كما ورد في «اللسان» عنه[4].

ومن ذلك أنه لايقال «راكب» إلا لراكب البعير خاصة، ويقال: فارس، وحمّار، وبغّال[5]. و«الرَّكْب» أصحاب الإبل، وهم العشرة، ونحو ذلك، و«الأركوب» أكثر من ذلك، و«الرُّكاب»: الإبل[6]. ويوافق ابن قتيبة في هذا المذهب ابنَ السكيت فيما روي عنه[7] وجاء مثل ذلك لدى الحريري في «درة الغوّاص»[8] كذلك ذكر ابن الجوزي في «تقويم اللسان» أنّ العامة تقول: ركب لكلّ راكب وهو لركاب الإبل خاصة[9]. وعقّب ابن السيد وابن الحنبلي

---

(١) انظر: المجمل، ٤/ ١٧٩، والمفردات، ص ٤٠٩، والمختار، ص٥٤٦.

(٢) انظر: اللسان، ١١/ ٥٦٠-٥٦١، والمصباح ٢/ ٥١١، والقاموس، ص ١٣٥٥.

(٣) المصباح، ٢/ ٥١١.

(٤) انظرر: اللسان، ١١/ ٥٦٠، وكلام الأزهري في التاج ٨/ ٨٣(مصر) وانظر كلامه كاملا في التهذيب، ٩/ ١٦٠-١٦١، وفيه رده على ابن قتيبة لأنه منع إطلاق «قافلة» على المبتدئة السفر على نحو مارأينا.

(٥) انظر: أدب الكاتب، ص ٢٠٤-٢٠٥.

(٦) انظر: أدب الكاتب، ص ١٧٥-١٧٦.

(٧) انظرْ: اللسان، ١/ ٤٢٩.

(٨) انظر: الحريري، الدرة ص ٨٠.

(٩) انظر: ابن الجوزي، التقويم، ص ١٣٢.

والخفاجي على هذا القول الذي يقصر دلالة «ركب» و«راكب» و«ركاب» على راكب الإبل، لأن هذا خاصّ بالإبل، منكرين أن يكون كلام الناس خطأ، لأن القياس يوجب أن هذا غلط - أي كلام ابن قتيبة ويعقوب - والسماع يعضّد ذلك، ولو قالوا: إنّ هذا هو الأكثر في الاستعمال لكان لقولهم وجه، وأما القطع على أنه لايقال «راكب» ولا «ركب» إلا لأصحاب الإبل خاصة، فغير صحيح، لأنه لا خلاف بين اللغويين في أنه يقال: ركبت الفرس، وركبت البغل، وقد قال الله تعالى: «والخيل والبغال، والحمير لتركبوها»(١) فأوقع الركوب على الجميع. وهذا كثير في الشعر وغيره وقد قال الله تعالى أيضا: «فرجالاً أو ركباناً»(٢). وهذا اللفظ لايدلّ على تخصيص شيء من شيء، بل اقترانه بقوله: فرجالا يدلّ على أنّه يقع على كلّ مايقلّ على الأرض ونحوه.. كذلك قول الراجز «أخشى ركيبا أو رجيلا عاديا»، فجعل الرَّكْب ضد الرَّجْل، وضدّ الرجل يدخل فيه راكب الفرس وراكب الجمل وغيرهما(٣) وعلق الخفاجي على عبارة الحريري التي ساقها من كلام الناس، وهي قولهم «سار ركاب السلطان» أي موكبه المشتمل على الخيل والرجل وأجناس الدواب بأنه أخطأ في فهم «الركاب» لأن معنى الركاب هنا هو «آلة» الركوب ممّا يُعلق بالسَّرج، وقول الناس كناية عن سير الملك تأدّبا ولأنه لا يقال سار السلطان، إنما يقال: سار الركاب الشريف(٤). ووافق يوهان فك الخفاجي في هذا التفسير، مضيفا إليه أنّه يستعمل في كلّ من الفارسية والتركية أيضا كالعربية كناية عن سير الملك تأدّبا(٥). وجاء في «المجمل»

---

(١) النحل: آية: ٨.

(٢) البقرة، آية: ٢٣٩.

(٣) انظر: ابن السيد، الاقتضاب، ص ١٥١-١٥٢، وقارن بابن الحنبلي، بحر العوام، ص ١٨٥، والخفاجي شرح الدرة، ص ١٧٣.

(٤) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص ١٧٣.

(٥) انظر: فك، العربية، ص ٢٢٨.

و«المفردات» و«المختار» أنّ «الراكب» اختصّ في التعارف بممتطي البعير(١). على حين أنّ «المغرب» و«اللسان» و«القاموس» و«التاج» أجازت أن يكون لغير الإبل كالخيل ونحوه(٢) وفي «اللسان» عبارة دقيقة تصف هذا التطورّ بأنه تعميم بعد تخصيص، «فالركْب في الأصل هو راكب الإبل خاصة، ثم اتسع فأطلق على كل من ركب دابة»(٣).

كذلك يذهب الناس - كما يقول ابن قتيبة - إلى أنه إذا قيل «شتم عِرْضي فلان»، إنّما يريد شتم آبائي وأمهاتي وأهل بيتي، وليس كذلك. إنّما عرض الرجل نفسه، ومن شتم عرض رجل، فإنما ذكره في نفسه بالسوء. ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم في أهل الجنة «لايبولون ولا يتغوّطون، إنّما هو عرق يخرج من أعراضهم مثل المسك»(٤). «وذكر ابن الجوزي أنّ العامة تذهب إلى أنّ العرض سلف الرجل من آبائه وأمهاته وليس كذلك(٥)».

لكنّ ابن السيد والجواليقي ردّا على ابن قتيبة مفنّدين ما احتج به من شواهد، ولاسيما استشهاده بالحديث الذي ورد فيه قوله صلى الله عليه وسلم: إنّما هو عرق يجري من أعراضهم. لأنه ليست فيه حجة لابن قتيبة، فالعرب تسمّي المواضع التي تعرق من الجسد أعراضاً، والعرض الذي وقع فيه الخلاف ليس هذا لأن العرض كلمة مشتركة تقع لمعان شتّى لا خلاف بين اللغويين فيها، وإنّما وقع الخلاف في العرض الذي يمدح به الإنسان أو يذم(٣).

والعرض: النفس والبدن والريح، والحسب، وما يمدح به الرجل، يذمّ

(١) انظر: المجمل، ٢/ ٤١٥، المفردات ص ٢٠٢، والمختار ص ٢٥٤.

(٢) انظر: المغرب، ١/ ٣٤٣، واللسان، ١/ ٤٢٩، والقاموس، ص ١١٧، والتاج، ٢/ ٥٢١-٥٢٣.

(٣) اللسان، ١/ ٤٣٠.

(٤) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٠-٣١.

(٥) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٦٠.

(٦) انظر: ابن السيد، الاقتضاب، ص١١٢-١١٣، والجواليقي شرح أدب الكاتب، ص١٣٩.

وخلائقه المحمودة[1] . . وفي «اللسان» و«التاج» أنّ أبا عبيد القاسم بن سلام ذكر أنّ العرض هو الآباء والأسلاف، كما أنّ أبا العباس ثعلبا ذهب إلى أنّه لا خلاف بين أهل اللغة فيه، إلا ماذكره ابن قتيبة من إنكاره أن يكون العرض الأسلاف والآباء. والعرض هو أمور الإنسان التي يرتفع أو يسقط بذكرها من جهتها بحمد أو ذمّ، فيجوز أن تكون أمورا يوصف هو بها دون أسلافه، ويجوز أن تذكر أسلافه لتلحقه النقيصة بعيبهم. وجاء أيضا أنّ ماورد في كلام عمر رضي الله عنه للحطيئة: كأني بك عند بعض الملوك تغنّيه بأعراض الناس، معناه: تغنّي بذمّهم وذمّ أسلافهم. كذلك قول حسان: «فإنّ أبي ووالده وعرضي» أراد به أنّ أبي ووالده وآبائي وأسلافي، فأتى بالعموم بعد الخصوص.[2] ويبدو أنّ أصلّ «العرض» الجسد أو المواضع التي تعرق منه، ثمّ حدث تطوّر - افتراضا - جعل «العرض» يدلّ على «الذات» من جهة المدح والذم مجازا، والعلاقة هي المشابهة بين مايكون من «العرض»: الجسد من رائحة طيبة أو خبيثة من جهة، وما يكون للإنسان في ذاته من صفات يمدح بها أو يذمّ من جهة أخرى. لكنّ الدلالة لم تبق في الحدود الضيّقة للإنسان في ذاته، لأنه سليل آباء وجدود بهم يفخر، ومن عيوبهم يُنفذ إلى نفسه فيهُجى، ولذلك كلّه كان هذا الاتساع في دلالة «العرض» التي بقيت ضمن المجال الدلالي الأصلي الذي كانت فيه ضيّقة أو محدودة.

ومن هذا النحو من الضيق والاتساع أنّ «العبير» عند العرب هو الزعفران وحده، وهو قول لبعض اللغويين، منهم أبو عبيدة. أما الناس فيذهبون إلى أنه أخلاط من الطيب وكان الأصمعي يقول: إنّ العبير أخلاط تجمع بالزعفران، ولا أرى القول إلا ماقال الأصمعي[3] . . ويبدو من كلام ابن قتيبة أنه ينكر قول من قال: إنّ العبير هو الزعفران وحده، وهو لأبي

---

(١) انظر: الجواليقي، المصدر السابق، ص ١٣٩.

(٢) انظر: اللسان، ٧/ ٧٠ـ ١٧٢، والتاج، ١٨/ ٣٩٦، وقارن بالقاموس، ص٨٣٢ـ٨٣٣.

(٣) انظر: أدب الكاتب، ص ٣٨.

عبيدة. على حين أنه يميل مع الأصمعي الذي جعل «العبير» من أخلاط تجمع بالزعفران. لكنّ العامة ذهبت إلى ماهو أوسع، إذ جعلت «العبير» نوعا من الطيب يجمع من أخلاط دون أن يكون ذلك مقرونا بالزعفران حتما. فإن صح أن العبير كان عند العرب هو «الزعفران» يكون قد حدث تطوّران في هذه الدلالة باتجاه التوسع، الأول منهما يدلّ عليه كلام الأصمعي وهو أن «العبير» أخلاط من الطيب تجمع بالزعفران، أما الثاني فهو مايستفاد من كلام العامة الذين جعلوا «العبير» نوعا يضمّ أخلاطا من الطيب من غير تخصيص أو تقييد. وفي «اللسان» و«القاموس» و«التاج» أقوال تشير إلى هذه الدلالة بحسب ماذكرنا من تدرّجها المفترض، من كون «العبير» الزعفران وحده، أو أنه أخلاط مع زعفران، أو أنه نوع من الطيب يجمع من أخلاط دون تحديد. وليس في هذه المصادر مايرجّح أحد الأقوال على ماسواه[1]. واقتصر في «المصباح» على أنّ العبير: أخلاط من الطيب دون زيادة، أو إشارة إلى أيّ قول آخر[2].

ومما جاء لواحد فأدخلوا معه غيره ـ كما يقول الزّبيدي ـ «الاستحمام»، يكون عندهم بالماء الحار والبارد، وليس كذلك، إنّما الاستحمام بالماء الحار خاصة[3]. وأضاف ابن مكي إلى هذا أنّ الابتراد والاقترار يكون بالماء البارد[4]. وتجدر الإشارة إلى أنّ ابن السكيت ذكر الفرق بين الاستحمام، وهو بالماء الحار، والابتراد والاقترار وهو بالبارد، غير أنه لم يذكر شيئا عن استعمال الناس[5]. وعلى الرغم من ذلك فإنّ هناك رواية تجعل «الحميم» من الأضداد، فقد روى ثعلب عن ابن الأعرابي أنه فسّر قول الشاعر:

---

(١) انظر: اللسان، ٤/ ٥٣١، والقاموس، ص ٥٥٩، والتاج، ١٢/ ٥٠٨، وكذا في المختار، ص ٤٠٩.

(٢) انظر: المصباح، ٢/ ٣٩٠.

(٣) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٥٦

(٤) انظر ابن مكي، التثقيف، ص ٢١٧.

(٥) انظر: ابن السكيت، إصلاح المنطق، ص ٣٧٨.

وساغ لي الشراب وكنت قدما　　　أكاد أغصّ بالماء الحميم

فقال: الحميم الماء البارد. وعلّق الأزهري على ذلك بقوله: فالحميم عند ابن الأعرابي من الأضداد[1]. وكذا ذكر ابن الأنباري في كتابه «الأضداد» أن بعض الناس يقولون إنّ الحميم من الأضداد[2]. ونشير هنا إلى أن أحد الدارسين المحدثين قد وهّن الاستشهاد بالبيت السابق، لأنّ قائله غير معروف ولأنه الشاهد الوحيد على أنّ الحميم يكون الماء البارد[3]. وعلى الرغم من أنّ بعض المصادر نصّت على أن الحميم من الأضداد فإن التطور مبدؤه ليس من «الحميم» باتجاه الضدّ، بل من «الاستحمام» الذي هو دخول الحمّام، أو الاغتسال بالماء الحارّ. فالاستحمام وإن كان أصلا من الماء الحميم فقد صار يدلّ على الاغتسال عامة دون النظر في كون الماء حاراً أو باردا أو غير ذلك. وفي «اللسان» مايدلّ على هذا التطور باتجاه التعميم، لا باتجاه الضدّ: «فاستحمّ: إذا اغتسل بالماء الحميم، وأحم نفسه إذا غسلها بالماء الحارّ، والاستحمام: الاغتسال بالماء الحارّ هذا هو الأصل، ثم صار كلّ اغتسال استحماما بأيّ ماء كان»[4]. ويعضّد هذا التحليل أنّ معظم المصادر التي ذكرت أنّ «الاستحمام»: دخول الحمام أو الاغتسال بأيّ ماء كان، اقتصرت حين عرّفت «الحميم» على أنه الماء الحار[5]. وفي هذا دلالة على الفرق بين الحميم، والاستحمام من حيث التطوّر الذي وصفنا.

ومن هذا النحو من التطوّر المشبّه بالأضداد أن ابن مكي ذكر أنّ العامة يستعملون «الهَوَى» في الخير والشرّ، فيقولون: أنا أهوى قراءة القرآن،

---

(١) انظر: اللسان، ١٢/ ١٥٤.

(٢) انظر: ابن الأنباري، الأضداد ص ١٣٨.

(٣) انظر: العدناني، معجم الأغلاط، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

(٤) اللسان، ١٢/ ١٥٤، وانظر: القاموس ص١٤١٧ ـ ١٤١٨، والتاج، ٨/ ٢٥٩ (مصر).

(٥) انظر: المجمل، ٢/ ٢٤، والمفردات، ص ١٢٠، والأساس، ص ٩٦، والمغرب، ١/ ٢٢٧، والمختار، ص ١٥٧، والمصباح، ١/ ١٥٣.

وأهوى مجالسة العلماء، ونحو ذلك. والهوى لايستعمل إلا في الشرّ، هذا قول أكثر أهل العلم، ويحتجّون بقول الله عزّ وجلّ: «وأما من خاف مقام ربّه، ونهى النفس عن الهوى»(1)، وقال الشاعر: «.. كما يشتهي الصادي» لما كان شرب الماء ليس من الشرّ، ولم يقل: كما يهوى(2). وفي «المجمل»: الهوى هوى النفس(3)، وفي «المختار» و«القاموس»: هَوِيَ: أحبّ(4). أما الأصفهاني صاحب «المفردات» فقد اقتصر على هوى النفس الذي ذمّته الآيات القرآنية الكريمة، وفسّره بأنه سمّي بذلك لأنه يهوي بصاحبه إلى كل داهية في الدنيا، وإلى الهاوية في الآخرة(5). وفي «المغرب» و«المصباح» تحليل لدلالة «الهوى» يصلح أن يكون مخططا لتطورها. فالهوى مصدر هويته إذا أحببته وعلقت به ثم أطلق على ميل النفس وانحرافها نحو الشيء، ثم استعمل في ميل مذموم، فيقال اتبع هواه، وهو من أهل الأهواء. فالأصل على ذلك هو «هَوِيَ» الشيء محمودا كان أو مذموما، ثم غلب على غير المحمود(6) وفي «اللسان» أنّ الهوى: العشق يكون في مداخل الخير والشرّ، وهو محبّة الإنسان الشيء وغلبته على قلبه.. ومتى تكلّم بالهوى مطلقا لم يكن إلا مذموما حتى ينعت بما يخرج معناه، كقولهم هوى حسن وهوى موافق للصواب(7). وعلى الرغم من هذا التقييد فإنّ السياق كفيل بالكشف عن المقصود وإزالة اللبس إن وجد. ومن الواضح أن للاستعمال القرآني(8) أثرا

---

(1) النازعات، آية: ٤٠.

(2) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٢١٦.

(3) انظر: المجمل، ٤/ ٤٥٤.

(4) انظر: المختار، ص ٧٠٢، والقاموس، ص ١٧٣٥.

(5) انظر: المفردات، ص ٥٤٨.

(٦) انظر: المغرب، ٢/ ٣٩٢، والمصباح، ٢/ ٦٤٣.

(7) انظر: اللسان، ١٥/ ٣٧٢-٣٧٣، والكلام نفسه في التاج، ١٠/ ٤١٥ (مصر).

(8) بالنظر إلى ماورد من مادة «الهوى» في القرآن الكريم يصح القول إنّ كلّ ماجاء منها كان في مجال الذمّ. انظر المعجم المفهرس لآيات القرآن، ص ٧٤٠

في غلبة «الهوى» على المذموم من شهوات النفس، وهذا هو مادفع بالكثير من أهل اللغة - كما قال ابن مكي - إلى القول بأنّ الهوى لايستعمل إلا في الشر. والحقّ أنّ بين هاتين الحالتين فرقاً فغلبه استعمال «الهوى» في الشرّ، في المجال الديني لايمنع جواز الاستعمال الآخر في الخير ونحوه في مجالات أخرى.

كذلك يقولون «لولا أنّ الله قيّضك لي لهلكت» وذلك غلط - كما يقول ابن مكي - إنّما «التقييض» لايكون إلا في الشرّ خاصة[1]. وذكر الحريري في «درة الغوّاص» أنّ «قيّض» من الألفاظ التي اختصت في لغة العرب بالشرّ دون الخير[2]. لكنّ ابن برّي تعقبه منكرا أن يكون «قيّض» خاصّا بالشرّ، إذ «ليس ذلك بصحيح بدليل قوله صلى الله عليه وسلم: ما أكرم شابّ شيخا لسنّه، إلا قيّض الله له من يكرمه عنه سنه»[3] ويبدو أنّ الأمر عكس ماذهب إليه ابن مكي والحريري، فالمصادر تذكر أنّ «قيّض» الله الشيء: أتاحه، وجاءه به، وقدّره، دون ذكر للشرّ أو الخير. كذا جاء في «المجمل» و«المغرب» و«المختار» و«المصباح» و«القاموس»[4]. أما «اللسان» و«التاج» فقد ذكرا ذلك، مع ما أشرنا إليه من دعوى بعضهم أنه خاصّ بالشرّ وردّ ابن برّي بأنه ليس صحيحا[5]. واقتصر في «الأساس» على العبارة التالية: «قيّض الله له قرين سوء»[6]. ومن الممكن أنّ نردّ اقتصار بعض اللغويين ومصنّفي اللحن على الشرّ في دلالة «قيض» إلى تأثّرهم بالاستعمال القرآني الكريم[7]. على نحو مارأيناه في دلالة «الهوى».

---

(١) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢١٥.

(٢) انظر: الحريري، الدرة، ص ٧٩ (توربيكه).

(٣) اللسان، ٧/ ٢٢٥، والتاج، ١٩/ ٣٨-٣٩.

(٤) انظر: المجمل، ٤/ ١٣٥، والمغرب، ٢/ ٢٠٢، والمختار، ص ٥٥٩، والمصباح، ٢/ ٥٢١، والقاموس، ص ٨٤٢.

(٥) انظر: اللسان، ٧/ ٢٢٥، والتاج، ١٩/ ٣٨-٣٩.

(٦) الأساس، ص ٣٨٣.

(٧) وردت «قيّض» في القرآن الكريم مرتين، في فصلت: ٢٥، والزخرف: ٣٦ وكلتاهما في سياق الذمّ والشرّ.

ويقولون للكروم «الدوالي»، وللواحدة: دالية. وليس كذلك ـ على رأي ابن مكي ـ لأنّ الدالية هي التي تدلو الماء من البئر والنهر، وهي كالدولاب والناعورة ونحو ذلك[1] لكنّ ابن هشام اللخمي ردّ على ذلك مثبتا أنه يقال: الدوالي، وهو ما أنكره ابن مكي أصلا. أما قول العامة فهو في تعميم دلالة الدوالي لتشمل جميع الأعناب. «فقد حكى أبو حنيفة أنّ الدوالي جنس من أعناب أرض العرب ـ وهو المعرش ـ فإذا كانت العرب تسمّي جنسا من أعنابها بالدوالي، فلا معنى لإنكاره على العامة، إلا أنّ العامة تعمّ بهذا الاسم جميع الأعناب، وهو عند العرب واقع على جنس مخصوص[2] وفي «اللسان» و«القاموس» أنّ الدوالي عنب أسود غير حالك[3]. وأضاف «اللسان» إلى ذلك أنّ عناقيده أعظم العناقيد كلّها تراها كأنّها تيوس معلّقة وعنبه جاف يتكسّر في الفمّ مدحرج، ويزبّب، حكاه ابن سيده عن أبي حنيفة[4]. وعلى الرغم من ذلك فإنّ هذه الرواية عن أبي حنيفة الدينوري «أحمد بن داود، ت ٢٨٢هـ» لم ترد في معظم المصادر، مع أنه متقدّم على مصنّفي اللحن زمناً ماعدا الكسائي وابن السكيت[5].

ويذكر الحريري من أمثلة توسّع الدلالة أنّ الناس يقولون «ركَضَ الفرسُ» بفتح الراء، وقد أقبلت الفرس تركَض. والصواب أن يقال: رُكِض بضمّ الراء وتُركض بضمّ التاء. فلا يسند الركض لها بل للراكب لأنّ الركض هو ضرب الراكب الدابة لتسرع أو تسير[6]. كذلك تقول: جاء الفرس يجري، والعامة ـ كما يقول ابن الجوزي ـ تقول: يركض وهو غلط، لأنّ الراكض:

---

(١) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٥.

(٢) ابن هشام، المدخل، ص ٣٩ـ٤٠.

(٣) انظر: اللسان، ١٤/ ٢٦٦ والقاموس، ص ١٦٥٦.

(٤) انظر: اللسان، ١٤/ ٢٦٦ وكذا في التاج، ١٠/ ١٢٩ (مصر).

(٥) لم ترد هذه الرواية في المجمل والمفردات والأساس والمغرب والمختار والمصباح.

(٦) انظر: الحريري، الدرة، ص ٧٩.

الراكب، إلا أن تقول: يُركض بضم الياء[1] غير أنّ ابن برّي ذكر - كما روى ابن الحنبلي - أنه يقال: رَكَضْتُ الدابة استحثثتها، وركَضَ الطائرُ والفرسُ أسرعا[2] أما الخفاجي فقد نقل أقوالا متعدّدة أهمّها ماورواه عن ابن هشام في «شرح بانت سعاد» من أنّ «يركض» معناه يدفع، ومنه ركضَ الدابةَ يركضها ركضا، لأنّ معناه دفعها في جنبيها برجليه لتسير، ثم كثر حتى صار بمعنى السير مطلقاً[3]. فركض على هذا لم تعد تختصّ بالدفع أو الضرب بالرجلين بل غدت تدلّ على الإسراع والجري، من الإنسان والحيوان والطير. كذلك جاء في «اللسان» و«التاج» أنه يقال: ركضت الدابة نفسها، وأباها بعضهم، فلان يركض دابته، وهو ضربه مركليها برجليه، فلمّا كثر هذا على ألسنتهم استعملوه في الدوابّ، فقالوا: هي تركض، كأنّ الركض منها.. وقال شمر: قد وجدنا في كلامهم: ركضت الدابة في سيرها، وركض الطائر في طيرانه، وركض الرجل إذا فرّ وعدا[4]. كذلك أجازت معظم المصادر أن يكون الركض للطير والإنسان مجازا، وأن يسند إلى الدواب اتساعا[5]. ومن الملاحظ أنّ «التاج» أكّد في معظم ماجاء من الركض أنه من المجاز[6]. أما «المختار» فقد نقل قول الجوهري الذي اقتصر على الركض يكون من الراكب فحسب، على الرغم من أنه ذكر اتساع الاستعمال. وسبب منعه هذا الاتساع هو أنه ليس بالأصل[7]. وتجدر الإشارة إلى أن يوهان فك انتقد الحريري فيما ذهب إليه، وخطّأه، لأنّ ركض ورد بمعنى جرى وأسرع[8].

---

(١) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ٢٠٩.

(٢) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ١٧٧.

(٣) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص ١٧٢.

(٤) انظر: اللسان، ٧/ ١٥٨-١٥٩، والتاج، ١٨/ ٣٥٧-٣٥٨.

(٥) انظر: المجمل، ٢/ ٤١٧، والأساس، ص١٧٦، والمغرب، ١/ ٣٤٤، والمصباح، ١/ ٣٧، والقاموس، ص ٨٣٠.

(٦) انظر: التاج، ١٨/ ٣٥٦-٣٥٨.

(٧) انظر: المختار، ص ٢٥٥.

(٨) انظر: فك، العربية، ص ٢٢٨.

ومن هذا النحو من الاتساع أنّ الناس يقولون: نقل فلان «رَحْله» إشارة إلى أثاثه وآلاته، وهو وهم - كما يقول الحريري - ينافي الصواب، ويباين المقصود به في لغة العرب، إذ ليس في أجناس الآلات مايسمونه رحلا إلا سرج البعير. . وإنما رحل الرجل منزله بدليل قوله عليه الصلاة والسلام: إذا ابتلّت النعال فالصلاة في الرحال، أي صلّوا في منازلكم عند ابتلال أحذيتكم من المطر[1]. وهذا بنصّه لدى ابن الجوزي[2]. وعقّب الخفاجي على قول الحريري بأنّ هذا ممّا وهم فيه أيضا «فإنّ الرّحل: المنزل ومتاع الرجل، وما يستصحبه من الأثاث، كما في الصحاح، وعليه قول متّمم بن نويرة: «صبور على الضراء مشترك الرحل». . ومن شعر عبد المطلب: لا همّ إنّ المرء يمنع رحله فامنع رحالك. قال ابن هشام في تذكرته، ومن خطّه نقلت: رحل الرجل متاعه، وبعضهم يلحّن العامة في قولهم: أخذت رحلي، يريدون به المتاع. وإنّما الرحل للبعير كالسَّرج للفرس. والظاهر عندي خلافه لأجل هذا البيت، إذ لا وجه لتخصيص رحل البعير بالمنع في بيت عبد المطلب. وقد فسرّ الرحل في قوله تعالى: «من وجد في رحله»[3] بالأثاث بدليل قوله: «ثم استخرجها من وعاء أخيه»[4]. وهو في الاستعمال وفي كتب اللغة أكثر من أن يحصر وأشهر من أن يذكر[5] وفي «اللسان»: وانتهينا إلى رحالنا، أي منازلنا، والرحل: مسكن الرجل وما يصحبه من الأثاث وقال شمر، قال أبو عبيدة: الرحل بجميع ربَضه وحقَبه، وحِلْسه، وجميع أغرُضه[6]. كذلك جاء في «المختار» و«المصباح» و«القاموس»

---

(١) الحريري، الدرة، ص ٥٢-٥٣.

(٢) انظر: ابن الجوزي، التقويم، ص ٩٤.

(٣) يوسف، آية: ٧٥.

(٤) يوسف، اية: ٧٦.

(٥) الخفاجي، شرح الدرة ص ١٣٠.

(٦) انظر: اللسان، ١١/ ٢٧٤-٢٧٥.

و«التـــاج» أن «الرحل» : المسكن والأثاث[1]. أما الأصفهاني فقد جعل «الرحل» شيئا يجلس عليه في المنزل، فالرحل مايوضع على البعير للركوب، ثم يعبّر به تارة عن البعير، وتارة عمّا يجلس عليه في المنزل وجمعه رحال[2]. فقول الناس «رحل» للأثاث ليس من اختراعهم، إنّما هو من التوسّع المعروف في هذه الدلالة. ومن الممكن الافتراض أنّ العامة أضافوا إلى ذلك اتساعهم في إطلاق «الرحل» على أنواع شتّى من المتاع الذي جاوز ماكان يصحبه المسافر معه من أدوات محددة وبسيطة. وإذا صحّ أنّ أصل الدلالة هو «الرَّحل» : سَرج البعير، يكون التطوّر بالاتساع على مرحلتين، الأولى : الدلالة على كلّ مايتعلق بالرحل والمتاع الذي يرتبط به. والثانية : الدلالة على أثاث المسكن ومايحويه من أدوات متعدّدة. وعلى هذا يمكن أن تكون لدلالة «رحل» على «المنزل» صلة بالتطوّر الذي وصفنا، لأنّ «الرحال» تكون في المنازل، فالعلاقة إذن هي من الملابسة في المكان أي من إطلاق الحالّ على المحل[3].

ويُعدّ في الاتساع أيضا أنّ العامة تقول : «شفَعت» الرسولين بثالث، وهو غلط، كما يقول الحريري وابن الجوزي، لأنّ الشفْع في كلامهم بمعنى الاثنين[4] فدلالة «الشفع» غدت بمعنى الزيادة دون التقيّد بالشرط الذي ذكر وهو أنه كان وتراً واحداً فزاده بآخر ليصبحا شفعا. ويقترح الحريري لضروب الزيادة الأخرى مفردات قبسها من القرآن الكريم، في هذا الصدد، يقول : «فأما إذا بعثت ثالثا فوجه الكلام أن يقال عزّزت بثالث، كما قال سبحانه : «إذ أرسلنا إليهم اثنين

---

(١) انظر : المختار، ص ٢٣٧، والمصباح، ١/ ٢٢٢، والقاموس، ص ١٢٩٨، والتاج، ٧/ ٣٤٠ (مصر).

(٢) الأصفهاني، المفردات، ص ١٩١.

(٣) جاء في تفسير الحديث : «فالصلاة في الرحال»، أي في منازلكم التي فيها الرحال، وهو قريب من تحليلنا للعلاقة بين الرحل والمنزل. انظر : ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ٩٤.

(٤) انظر : درة الغواص، ص ١٧٩ (توربيكه) وتقويم اللسان، ص ١٤٧.

فكذّبوهما فعزّزنا بثالث»(١) والمعنى في عـزّزته قـوّيتـه . . وإن واترت الرسل فالأحسن أن تقول قفّيت بالرسل، كما قال تعالى: (٢) «ثم قـفّينا على آثارهم برسلنا وقفّينا بعيسى بن مريم»(٣) ويبدو أنّ استعمال «الشفاعة» وهي من الزيادة والتعاون والتضامّ وطّأ لهذا التطوّر الذي رأينا. فالشفاعة وإن كانت أصلا تدلّ على انضمام واحد إلى آخر ليعزّزه، لم تبق مقيّدة بالزيادة شفعا، بل توسعت للدلالة على الزيادة عامة، لأن الشفاعة تكون من واحد لآخر ـ على الأصل ـ كما تكون من واحد لآخرين دون تحديد للعدد. ولعلّ ماجاء في «اللسان» و«القاموس» و«التاج» يقوّي هذا الاجتهاد. من ذلك قولهم: تشفّعه، أي تزيده، وشفع عليّ بالعداوة أي يعين علي. وفي قول الأحوص:

كأنّ من لامني لأصرمها ... كانوا علينا بلومهم شفعوا

أي تعاونوا، ويقال: إنّ حثّهم إياي على صرمها ولومهم إياي في مواصلتها، زادها في قلبي حبّا، فكأنهم شفعوا لها من الشفاعة(٤). فهذه الإشارات ومايماثلها تدل على ارتباط الشفاعة بالزيادة والعون، والضمّ دون النظر في تحديد العدد.

ومن هذا أيضا أنّ الحريري ذكر ضمن مانقله من الألفاظ التي قصرتها العرب على وقت دون وقت أنّ «السُّرى» سير الليل خاصّة. . فإن عارض معارض بقوله تعالى: «سبحان الذي أسرى بعبده ليلا»(٥) فالجواب عنه أن المراد بذكر الليل الإخبار أنّ الإسراء وقع بعد توسّطه، كما يقال: جاء فلان البارحة بليل، بعد أن مضى قطع منه(٦). كذلك ذكر ابن الجوزي هذا

(١) يس، آية: ١٤.
(٢) الحديد، آية: ٢٧.
(٣) درة الغواص، ١٧٩ ـ ١٨٠.
(٤) انظر: اللسان، ٨/ ١٨٤، والقاموس، ص ٩٤٧ـ٩٤٨، والتاج ٢١/ ٢٨١ـ٢٨٢.
(٥) الإسراء، آية: ١.
(٦) الحريري، الدرة ص ١٢ـ١٣ (توربيكه).

التخصيص عندما أشار إلى أنّ العامة تجعل السّرى للسير أيّ وقت كان(١). وفي معظم المصادر أنّ «السرى» : سير الليل كله(٢). لكن تطوّر هذه الدلالة تجاوز ارتباطها بالليل إلى مجموعة من المعاني مجازا واتساعا، من ذلك ـ كما يذكر الفيومي في «المصباح» ـ قوله تعالى : «والليل إذا يسر»(٣) والمعنى إذ يمضي، وقال البغوي : إذا سار وذهب، وقال جرير :

سرت الهموم فبتن غير نيام   وأخو الهموم يروم كلّ مرام

وقال الفارابي «سرى» فيه السمّ والخمر ونحوهما. وقال السرقسطي «سرى» عرق السوء في الإنسان. وزاد ابن القطّاع على ذلك «سرى» عليه الهمّ أتاه ليلا و«سرى» همّه ذهب. . وقول الفقهاء «سرى» الجرح إلى النفس معناه دام ألمه حتى حدث منه الموت. وقطع كفّه «فسرى» إلى ساعده أي تعدّى أثر الجرح. و«سرى» التحريم والعتق بمعنى التعددية. وهذه الألفاظ جارية على ألسنة الفقهاء، وليس لها ذكر في الكتب المشهورة، لكنّها موافقة لما تقدّم(٤). وتجدر الإشارة إلى أنّ المطرّزي ذكر عبارة واحدة ممّا ورد آنفا، هي «وسرى» الجرح إلى النفس، وعلّق عليها بقوله : لفظة جارية على ألسنة الفقهاء، إلا أن كتب اللغة لم تنطق بها(٥). كذلك جاءت في «اللسان» عبارات تدلّ على تطوّر «سرى» إلى الكشف والسير والدبيب(٦). ولنا أن نستنتج من هذه العبارات والإشارات أنّ دلالة «سرى» اتسعت إذ غدت تشير إلى السير ومايتصل به من دلالات قريبة كالدبيب والجريان، والمضيّ. ولعلّ

---

(١) انظر : ابن الجوزي، التقويم، ص ١٤٢.

(٢) انظر : المجمل، ٣/ ١٣٦، والأساس، ص٢٠٩ـ٢١٠، والمفردات، ص٢٣١، والمغرب، ١/ ٣٩٥، والمختار، ص٢٩٧، واللسان، ١٤/ ٣٨١، والمصباح، ١/ ٢٧٥، والقاموس، ص١٦٦٩، والتاج، ١٠/ ١٧٣ (مصر).

(٣) الفجر، آية : ٤.

(٤) انظر : المصباح، ١/ ٢٧٥.

(٥) انظر : المغرب، ١/ ٣٩٥، وكذا في التاج، ١٠/ ١٧٥ (مصر).

(٦) انظر : اللسان، ١٤/ ٣٨٢-٣٨٣.

معنى «الكشف» و«الإزالة» جاء من المضيّ الذي يكون فيه السفور، من ثَمّ الزوال. وليس للعامة من أثر في معظم صور هذا التطوّر، لأنّ المصادر نصّت على أن هذا شائع عند الفقهاء، مع التنبّه إلى أنّ أمثلة منه وردت لدى العرب، كما تكرّر ذكر بعضها في الحديث. (١) أما الاحتجاج الذي قد يكون لنقض ما أكده اللغويون من اختصاص «السّرى» بالسير ليلاً، فهو بما جاء في قوله تعالى «سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً»، كما توقّع الحريري قبلاً. ولذلك لجؤوا إلى تأويله بأنه للتمكّن أو التوكيد، كقولهم: سرت أمس نهارا والبارحة ليلا. أو أنّ «أسرى» من السراة وهي أرض واسعة، فأسرى نحو أجبل وأتهم، وقوله تعالى: «أسرى بعبده»، أي ذهب به في سراة من الأرض. أو أنه أراد بذكر الليل منكراً على الظرفية الإشارة إلى تقليل مدّته(٢).

ونتابع أمثلة من هذا النحو لدى ابن الجوزي في «تقويم اللسان». من ذلك أنّك «تقول لأصوات القيان إذا كان فيها عود «عَزْف». فإذا لم يكن فيها عود لم يقل لها «عزف» والعامة تقول عن جميع الأغاني: عزف»(٣). لكنّ معظم المصادر لاتشير إلى التخصيص الذي ذكره ابن الجوزي. فالعزف كما جاء فيها: اللعب بالمعازف، وهي الدفوف وغيرها ممّا يضرب، وكلّ لعب عزف، والعازف: اللاعب بها والمغنّي. والمعازف: الملاهي، واحدها معزف ومعزفة. والملاعب التي يضرب بها يقولون للواحد عزف، والجمع معازف رواية عن العرب. فإذا أفرد المعزف فهو ضرب من الطنابير وتتخذه أهل اليمن، وغيرهم يجعل العود معزفا(٤). ومن الممكن أن نفترض أنّ استعمال

---

(١) انظر اللسان، ١٤/ ٣٨٣.

(٢) انظر: المفردات، ص ٢٣١، والمختار، ص٢٩٧، واللسان، ١٤/ ٣٨٢، وتفسير الجلالين، ١/ ٢٢٩

(٣) ابن الجوزي، التقويم، ص ١٥٩

(٤) انظر: المجمل، ٣/ ٤٨١، والمغرب، ٢/ ٦٠، والمختار، ص٤٣٠، واللسان، ٩/ ٢٤٤، والمصباح، ٢/ ٤٠٧، والقاموس، ص١٠٨٢، والتاج، ٦/ ١٩٧ ـ ١٩٨ (مصر) وانظر: الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص ١٣٦ ـ ١٤١.

الناس يجري على كلام العرب قبل أن يعرف المولّدون من الآلات الموسيقية ماعرفوا من الشعوب الداخلة في الإسلام ، وقبل أن يكون للموسيقا علم له اصطلاحه الذي يختصّ به . فتخصيص «العزف» بالعود وما يماثله من الآلات الوترية اصطلاح محدث في مجال المصطلحات الفنية التي لم يدوّن معظمها في معاجم الألفاظ المعروفة، وهي معاجم الرصيد اللغوي المشترك . ولعلّ الإعراض عن تدوين تلك المصطلحات ، لأنّ معظمها من المولّد الذي لم يلق قبولا مباشرا، على الرغم من مسيس الحاجة إلى معرفتها، دفع عددا من اللغويين وأصحاب التخصّص المعرفي إلى تأليف معاجم المصطلحات التي تناولت مفاتيح العلوم ومبادئها وما يشيع فيها من مفردات .

«وتقول للإبل التي تحمل الأمتعة خاصة «حَمُولة» والعامة تسمّي الكل حمولة»[1] . وفي كلام ابن الجوزي هذا تخصيصان فيما يبدو، أولهما أنّ «الحمولة» خاصة بالإبل، وثانيهما أنّها لاتسمّى حمولة حتى تحمل أثقالا ، أو تكون ممّا يحمل عليه عادة . وبناء على هذا يكون استعمال الناس متجها إلى إزالة اختصاص الإبل التي تحمل باسم «الحمولة»، فكلّ الإبل على هذا «حمولة» . ونظرا إلى هذا الملمح ، وهو قصر «الحمولة» على الإبل التي تحمل سواء كانت عليها الأثقال أو لم تكن، نجد أنّ «المجمل» نصّ على هذا التخصيص دون أن يتعرّض لما عداه[2] كذلك نجد «الأساس» اقتصر على عبارة موجزة، هي أنّ الحمولة : الإبل التي يحمل عليها[3] . أما «المغرب» و«المختار» و«اللسان» و«المصباح» و«القاموس» و«التاج» فقد ذكرت أنّ الحمولة : مايحتمل عليه الناس من الدوابّ ، أو البعير ، وقد يستعمل في غيره كالفرس والبغل، والحمار[4] . كذلك ذكرت هذه المعاجم ماعدا «المغرب» أنّ

---

(١) انظر : تقويم اللسان، ص ١١٤ .

(٢) انظر : المجمل، ٢/ ١١١ .

(٣) انظر : الأساس، ص ٩٥ .

(٤) انظر : المغرب، ١/ ٢٢٦ ، والمختار ص ١٥٦ ، واللسان، ١١/ ١٧٩ ، والمصباح، ١/ ١٥٢ ، و، القاموس ، ص ١٢٧٦ ، والتاج، ٧/ ٢٨٩ (مصر) .

«الحمولة» هي تلك التي يحمل عليها سواء كانت عليها الأحمال أم لم تكن. وتبقى بعد ذلك بعض الإشارات المهمّة، منها ماجاء في «المصباح» من أنّ «الحمولة» قد تطلق على جماعة الإبل[1]. أي دون تحديد أو اختصاص بالحمل أو عدمه، ومنها أيضا ماورد في «اللسان» من تفسير لحديث تحريم الحُمُرُ الأهلية إذ قيل لأنّها «حمولة الناس»[2]. ومن الممكن أن يستنتج الدارس من هذا أنه يقال للإبل ولغيرها كالحمر «حَمولة»وأن هذا الإسم وإن كان أصلا يرتبط بالحمل فعلا، يجوز إطلاقه على مايصلح لأن يحمل عليه من صنوف الدوابّ التي عرف الناس استخدامها للحمل. وعلى هذا جاء إطلاق «الحمولة» على جماعة الإبل وإن لم تحمل لأنه من المعهود اتخاذها للحمل، وكذا جاء إطلاق «حمولة» على الحمر الأهلية للسبب نفسه.

و«تقول لمن بعد عن أحبابه: ذهب به «النَّوى» فأما من لم يترك من يحبّه فلا يقال في سفره: نوى، والعامة تطلق النوى على كل مسافر»[3]. ويبدو أن هذا التخصيص غير معروف في معظم المصادر. ولعل ابن الجوزي قبسه من كتاب من كتب الفروق أو المعاني. ففي «المجمل» و«الأساس» و«المختار» و«اللسان» و«المصباح» و«القاموس» و«التاج» أنّ النوى: التحوّل من دار إلى دار، والبعد، والوجه الذي ينويه المسافر من قرب أو بعد. وانتوى القوم إذا انتقلوا من بلد إلى آخر[4].

ومن هذا التوسّع أنّ الناس ـ كما يقول ابن الإمام ـ يطلقون «الثَّنيّة» على الطريق مطلقا، وهو خلاف كلام العرب. وإنما الثنية في كلامهم الطريق في

---

(١) انظر: المصباح، ١/ ١٥٢.

(٢) اللسان، ١١/ ١٧٩، وفي التاج، ٧/ ٢٨٩(مصر) عن الأزهري أنّ الحمر والبغال لاتدخل في الحمولة.

(٣) ابن الجوزي، التقويم، ص ٢٠٠.

(٤) انظر: المجمل، ٤/ ٣٥٩، والأساس، ص ٤٧٧، والمختار، ص ٦٨٧، واللسان، ١٥/ ٣٤٧، والمصباح، ٢/ ٦٣١ـ ٦٣٢، والقاموس، ص ١٧٢٨، والتاج، ١٠/ ٣٧٩ (مصر).

الجبل خاصة[1] . وتؤكد معظم المصادر ارتباط هذه الدلالة بالجبل والارتفاع الذي هو سمة له. ففي «المجمل» و«المفردات» و«الأساس» و«المغرب» و«المختار» و«اللسان» و«القاموس» و«التاج» أنّ الثنية: طريق العقبة، أو الطريقة في الجبل، كالنقب وقيل هي العقبة، وقيل أيضا هي الجبل نفسه، أو الطريق العالي فيه، ومن الأرض: المرتفع[2]. وجاء في «المفردات» و«المغرب» تفسير لدلالة «الثنية» يجعلها أكثر ارتباطا بالجبل. فالثنية: العقبة، أو هي من الجبل مايحتاج في قطعه وسلوكه إلى صعود وصدود، فكأنه يثني السير ويصرف السالك. والثنية من السنّ تشبيها بالثنية من الجبل في الهيئة والصلابة[3].

ومن هذا التوسّع أيضا أنّ الناس يقولون - كما يذكر ابن كمال - للموضع إذا مشي فيه: «ساحل» سواء كان قريبا من البحر أو لا، وهو خطأ، لأن الساحل هو شاطىء البحر والأرض القريبة منه. ومعنى الساحل: المسحول، لأن الماء سحله، أي نحته وقشره[4] ويبدو أنّ إهمال ارتباط «الساحل» بالبحر، والنظر إلى كونه أصبح مهادا سهلا غير حزن، جعل دلالة «الساحل» قريبة او مرادفة لدلالة «السهل». ومن الممكن الافتراض أنّ هذاالنحو من الاتساع عن طريق إلغاء مايقيّد الدلالة تولّد في بيئة ساحلية أصلا لكثرة استعمال «الساحل» للدلالة على السهول القريبة من البحر. ثم كان ذلك التجاوز للارتباط بالبحر بالنظر إلى اتجاه الناس إلى الاقتصاد في بذل الجهد، وعدم التفريق فيما لايكون فيه لبس. وتذكر معظم المصادر أنّ الساحل: شاطىء البحر وريفه، وسمّي بذلك لأنّ الماء سحله. فهو «فاعل»

---

(١) انظر: ابن الامام، الجمانة، ص ٣٩.

(٢) انظر: المجمل، ١/ ٣٧١، والمفردات، ص٨٢، والأساس، ص٤٩، والمغرب، ١/ ١٢٤، والمختار، ص ٨٨، واللسان، ١٤/ ١٢٤، والقاموس، ص ١٦٣٦، والتاج، ١٠/ ٦٢(مصر).

(٣) انظر: المفردات، ص ٨٢، والمغرب، ١/ ١٢٤.

(٤) انظر: ابن كمال باشا، التنبيه، ص ٢٦-٢٧.

بمعنى «مفعول». أو هو على معنى «ذو» ساحل من الماء، إذا ارتفع المدّ ثم جزر فجرف ماعليه[1]. وليس في هذه المصادر أيّ إشارة إلى استعمال الناس.

وهناك أخيراً مجموعة من الأمثلة التي تدخل في «التذكير والتأنيث» واتجاه الناس فيها هو عكس مارأينا في فقرة التخصيص. إذ اتجهوا إلى إدخال الذكور في الدلالة التي تخصّ الإناث، أو العكس. وهو نحو من التعميم. من ذلك أن ابن مكي ذكر في سياق ماجاء لواحد فأدخلوا معه غيره أنّ «الأتراب» عندهم: الذكور والإناث. وليس كذلك، إنّما الأتراب: الإناث خاصة. فلا يقال: زيد ترِْب عمرو. وإنّما يقال: زيد قَرْن عمرو، ولِدته، ولايقال: قِرْنه بالكسر إلا في الحرب. وهند ترِْب دعد، هذا قول أكثر العلماء، وقال بعضهم: أكثر مايستعمل للإناث، وقد يكون للذكور والقول الأول أشهر»[2]. وفي «الأساس» و«اللسان» و«القاموس» و«التاج» أنّ التِّرب: اللدة، والسِّن، ومن ولد معك هو تربك. وهي تربي، وهما تربان، وهم أتراب. وقيل: أكثر مايستعمل ذلك في المؤنث. «فالأتراب» للإناث، و«الأسنان» و«الأقران» للذكور، و«اللدات» للذكور والإناث[3]. فقول العامة على هذا له وجه، لأنه يستند إلى قول معروف لأهل اللغة أما ماذهب إليه ابن مكي فهو التماس للأشهر من أقوال اللغويين لتوكيد «الفصيح» واطّراح ماسواه وإن كان جائزا.

ومن ذلك أيضا أنّ «الناب» من الإبل يكون عندهم - كما يقول ابن مكي - للذكر والأنثى. وليس كذلك، إنّما الناب: «الأنثى المسنّة من الإبل

(١) انظر: المجمل، ٣/ ١٢٤-١٢٥، والمفردات، ص ٢٢٧، والأساس، ص ٢٠٥، والمختار، ص ٢٨٩، واللسان، ١١/ ٣٢٨، والمصباح، ١/ ٢٦٨، والقاموس، ص ١٣١٠، والتاج، ٧/ ٣٧١ (مصر).

(٢) ابن مكي، التثقيف، ص ٢١٥.

(٣) انظر: الأساس، ص٣٧، واللسان، ١/ ٢٣١، والقاموس، ص ٧٨، والتاج، ٢/ ٦٧.

خاصة»[1]. وجاء في معظم المصادر أنّ «الناب»: المسنّة من النوق، سمّوها بذلك حين طال نابها وعظم، وهو ممّا سمّي فيه الكلّ باسم الجزء.. ولايقال للجمل ناب، ذكره الجوهري. وجاء كذلك أنّ «الناب» سيّد القوم وكبيرهم[2]. وتجدر الإشارة إلى اختلاف أهل اللغة في تذكير «الناب» أو تأنيثها. فمنهم من ذهب إلى أنّ «الناب» مذكر إذا دلّت على «السّنّ»، أمّا إذا دلّت على «الناقة» فهي مؤنث، وهو قول الجمهور. ومنهم من جعل «الناب» مؤنثا لاغير[3]. ويبدو أنّ هذه الدلالة يكتنفها اضطراب، فقد ذكر الجمّاء الغفير من أهل اللغة أنّ «الناب»: السّن، مذكر، ثم ذكروا أنّ إطلاقها على «الناقة» مجاز. وهنا يحدث التحوّل من التذكير إلى التأنيث مراعاة للدلالة الجديدة التي اختصّت بالإناث على مايقول هؤلاء. ثم نجد في دلالات «الناب» أنّها تطلق على سيّد القوم وكبيرهم، وهي من المجاز أيضا لملاحظة قوّة الناب. فدلالة «الناب» إذن تطلق على الإناث من الإبل، وعلى الذكور من الناس دون أن نقف على مسوّغ لمنع إطلاقها على الجمل على الرغم من أنه يشترك والناقة في طول «الناب» الذي كان سببا للتسمية أصلا.

ومن إدخال المذكر مع المؤنث أنّ العامّة لاتفرّق حين تستعمل «الذّود» للذكور والإناث. فلا يقال للذكور «ذود» - كما يقول ابن الجوزي - لأنّ «الذود» للجماعة القليلة من إناث الإبل دون الذكور[4]. لكنّ «المجمل» و«المفردات» و«الأساس» لم تحدّد كون «الذود» من الذكور أو الإناث، إذ اكتفت بالقول إنّ: الذود من الإبل: القطيع من الثلاثة إلى العشرة أو الذود: العشرة من الإبل[5]. أما «المختار» فقد أشار من خلال عبارته إلى أنّ «الذود»

---

(1) ابن مكي، التثقيف، ص ٢١٥.

(2) انظر: الأساس، ص ٤٧٧-٤٧٨، والمغرب، ٢/ ٣٣٦، واللسان، ١/ ٧٧٦-٧٧٧، والمصباح، ٢/ ٦٣٢، والقاموس، ص ١٧٩-١٨٠، والتاج، ٤/ ٣٢٢-٣٢٣.

(3) انظر: المصادر السابقة.

(4) انظر: ابن الجوزي، التقويم، ص ١٢٨.

(5) انظر: المجمل، ٢/ ٣٥٠، والمفردات، ص ١٨٣، والأساس، ص ١٤٧.

للإناث دون أن يذكر صراحة أنه لايقال للذكور ذود. وقد جاء فيه: «الذود مابين الثلاث إلى العشر وهي مؤنثة لا واحد لها من لفظها»[١]. فقوله: ثلاث وعشر بتذكير العدد نظرا إلى المعدود المؤنث، واضح الدلالة على اقتصاره على الإناث من الإبل. وفي «المغرب» و«اللسان» و«المصباح» و«القاموس» و«التاج» أن «الذود» القطيع من الإبل ـ مع اختلاف في العدد ـ لايكون إلا من الإناث دون الذكور. وقد نسبه بعضهم إلى «البارع» للقالي[٢]. وفي «اللسان» و«التاج» أنّ أبا عبيد فسّر الحديث النبوي الشريف: «ليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة» بأنّ الحديث عامّ، لأنّ من ملك خمسة من الإبل وجبت فيها الزكاة ذكورا كانت أو إناثا[٣]. ومن الممكن أن يكون للحكم الشرعي أثر في إدخال الذكور مع الإناث في دلالة الذود إن صحّ أنّها تخصّ الإناث فحسب.

ومن قول العامة الذي يصيبون فيه ـ كما يرى ابن الحنبلي ـ قولهم: «أكلت الدَّجاج» وإن كان المأكول ديوكا. وذلك استنادا إلى قول جرير:

لمّا تذكّرت بالديرين أرّقني صوت الدجاج وضرب بالنواقيس

قال الجوهري: إنما يعني زقاء الديوك. وصرّح الفارقي بأنه يقال للديك دجاجة، ذكر ذلك في كلامه على قول لبيد:

باكرت حاجتها الدجاج بسحرة لأعلّ منها حين هبّ نيامها

أي باكرت بكور الديوك[٤]. وعلى الرغم ممّا ينم عليه هذا الكلام من وجود إنكار لقول العامة، فإنّ معظم المصادر تذكر أنّ «الدجاج» والدجاجة تقع على الذكر والأنثى، لأنّ التاء ليست للتأنيث، إنّما هي لتدلّ على أنّ الاسم واحد من جنس، مثل حمامة وبطّة. كذلك استشهدت معظم هذه المصادر بقول

(١) المختار، ص ٢٢٥.

(٢) انظر: المغرب، ١/ ٣١٠، واللسان، ٣/ ١٦٨، والمصباح، ١/ ٢١١، والقاموس، ص٣٥٩، والتاج، ٨/ ٧٤ـ٧٥.

(٣) انظر: اللسان، ٣/ ١٦٨، والتاج، ٨/ ٧٥.

(٤) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ١٣٧.

جرير الذي نقله ابن الحنبلي عن الجوهري(١). ومن الممكن أن يفسر قول الناس هذا على أنه قصد إلى تعيين الجنس دون حاجة إلى التفريق بين الذكر والأنثى. وتجدر الإشارة إلى أنّ أحد الدارسين نقل عن بعض اللغويين أنّهم يخطّئون من يسمّي ذكر الدجاج دجاجة، ويقولون إنّ الصواب هو الديك. لكنّه لاحظ أنّ مجموعة من المعاجم قد أجازت إطلاق هذه الكلمة على الأنثى والذكر كليهما منتهيا إلى أن هذا صواب لأنّ المقصود هو جنس هذا الحيوان(٢).

ومن إدخال الإناث مع الذكور قول العامة ـ وهو ممّا فيه يصيبون، كما يقول ابن الحنبلي ـ للرجال والنساء معا «قوم». مع أنّ هناك من يخصّ القوم بالرجال، ويؤنسه ماورد في التنزيل من مقابلة القوم بالنساء: «لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم، ولا نساء من نساء عسى أن يكنّ خيرا منهن»(٣).. وكما في قول زهير: «أقوم آل حصن أم نساء»(٤). فقول الناس على هذا يجري على قول معروف، وهو واحد من ثلاثة أقوال ذكرتها معظم المصادر، وهي أنّ «القوم»: الجماعة من الرجال والنساء جميعا دون تفريق. أو هو للرجال خاصة دون النساء، وربما دخل فيه النساء على سبيل التبع. أو هو للرجال دون النساء ولا يصحّ أن يكون بين الرجال امرأة، فهو خاصّ بالرجال دوما. وعلى القول الأخير اقتصر في «المجمل»(٥) على حين أنّ «المختار» و«المصباح» ذكرا القول الثاني وهو الذي يجعل «القوم» للرجال لكنّه يجيز إدخال النساء تبعاً(٦). أما «اللسان» و«القاموس» و«التاج» فقد أوردت الأقوال الثلاثة جميعا دون ترجيح لأحدها على ماعداه(٧).

---

(١) انظر: المجمل، ٢/ ٢٥٩، والمختار، ص ١٩٨-١٩٩، واللسان، ٢/ ٢٦٤، والقاموس، ص ٢٤٠، والتاج، ٥/ ٥٤٨-٥٤٩.

(٢) انظر: العدناني، معجم الأغلاط، ص ٢١٣-٢١٤.

(٣) الحجرات، آية: ١١.

(٤) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ٢٠٩.

(٥) انظر: المجمل، ٤/ ١٣٣.

(٦) انظر: المختار، ص ٥٥٦-٥٥٧، والمصباح، ٢/ ٥٢٠.

(٧) انظر: اللسان، ١٢/ ٥٠٥، والقاموس، ص ١٤٨٧، والتاج، ٩/ ٣٤ (مصر).

ولنا في ختام هذا الدرس التطبيقي وقفة نتبين فيها صور هذا التطور الذي سلك سبيل التعميم، ومايؤول إليه ضمن العلاقات الدلالية. وغايتنا من هذا التحليل هي الوقوف على الحركيّة الدلالية للتعميم، على نحو مافعلنا في الفقرة السابقة. ومن الجدير بالذكر بدءا أننا عرضنا في تضاعيف الأمثلة التي حلّلناها في هذه الفقرة لثلاثة مصطلحات تمثل صور هذا النحو من تطور الدلالة. وهي: التعميم والتوسّع والتعدّد. ففي التعميم يكون التطوّر بالخروج على التخصيص. ويصحّ هنا استخدام «كلّ»، نحو قولهم لكلّ من ركب دابة «راكب» والراكب للبعير خاصة. ولكلّ اغتسال بأيّ ماء كان «استحمام»، وهو خاصّ بالماء الحار أصلا. ولكلّ سير أيّ وقت كان «سرى»، والسُّرى: سير الليل خاصة ونحو ذلك. وفي التوسّع نجد أنّ الدلالة تكون ضيّقة فتغدو من التوسّع على قدر كبير دون أن تخرج من مجالها الدلالي أساسا. من ذلك «العِرض» وهي دلالة كانت محصورة في النفس أو في جزء من البدن، ثم صارت تدلّ على الآباء والأجداد. كذلك «الرحل» وهو سرج البعير أصلا ثم تطوّر باتجاه التوسّع فدلّ على متاع المسافر الذي يصحبه، ثم غدا دالا على الأثاث بكلّ مافيه من أدوات. أما التعدّد فيكون بإضافة واحد إلى آخر فحسب، نحو «القافلة» وهي للرفقة الراجعة من السفر أساسا، كما يدلّ اشتقاقها. لكنّ استعمال الناس أضاف إلى ذلك أنّها الناهضة ابتداء تفاؤلا بالقفول. فأصبحت الدلالة بذلك على نحو يقرب من الأضداد. ومن هذا أيضا «التقييض» الذي ذكروا اختصاصه بالشرّ، ثم تطور لدى الناس إلى مجال آخر هو الخير. وكذا «الهوى» للشرّ والخير معا.

وبالنظر إلى العلاقات الدلالية نجد أنّ التعميم يكون في صورة من صوره عن طريق إلغاء «الفروق» التي نصّ عليها اللغويون. وهذا مارأيناه في أمثلة القسم الأول من هذه ا لفقرة، نحو «الحشيش» و«الفحل» و«اللبن» و«الأمهات» و«الثدي» وغيرها. فهذه الأمثلة ومايشاكلها كانت تسلك في الفروق بسبب وجود ألفاظ أخرى قريبة الدلالة منها. غير أنّ الناس -على

عادتهم غالبا ـ لايفرّقون بالفروق ويسعون إلى التقريب والاختصار التماسا للسهولة واقتصادا في الجهد. كذلك يؤدي التعميم إلى اتساع «مساحة» الدلالة في معظم الأمثلة التي يمسّها. ونجد في التوسّع تدرّج الدلالة من الضيق إلى الاتساع مرحلة إثر أخرى، على نحو مامرّ بنا في دلالة «العرض» و«الرحل» و«الشفع» و«الركض». والحقّ أنّ تبيّن هذه المراحل من تدرّج الدلالة يقوم على افتراض الدارس مدعوما بالقرائن دون أن يتخذ صفة الجزم والحكم القطعي. ونقف عند التعدّد على حالات كثيرة من التحوّل باتجاه «الأضداد»، وهو مادعوناه بالتوسّع المشبّه بالأضداد، نحو «القافلة» و«الحميم» و«الهوى» و«التقييض». كذلك قد يكون هذا التحوّل باتجاه المشترك، إذ لم تكن العلاقة الضدية بين الدلالتين السابقة واللاحقة واضحة. ومن الملاحظ أنّ هذه الصور الثلاث، أي التعميم والتوسع والتعدد تشترك في أنّها تفك «تقييد» الدلالة من كلّ اشتراط يجعلها ضمن مجال محدود. وجميع الأمثلة التي مررنا بها سابقا تدلّ على هذا النحو.

* * *

٣ ـ التطوّر بالنقل والمجاز:

يختصّ النقل بجانب مهمّ من تطور الدلالة، لتنوعه واشتماله على أنواع المجاز المتعدّدة. كما أنّ طبيعة هذا النوع من سبل التطور تختلف عمّا سبق أن رأينا في التخصيص والتعميم، لأنّ المعنى الجديد هنا ليس أخصّ من القديم ولا أعمّ، بل هو مساو له. ويقوم إفرادنا النقل بحيّز مستقل عن المجاز على أساس ماكنّا تبيّناه من أن معظم صور النقل قد اضمحلت منها الصيغة المجازية. أما ماأفرد في فقرة المجاز فالعلاقات المجازية فيه واضحة وستكون لنا وقفة عند هذه المسألة في موضع لاحق من هذا الفصل.

أ ـ ففي النقل ندرس أمثلة لدى عدد من المصنّفين، ممّا عدّوه في باب «ماوضعته العامة في غير موضعه»، وممّا ضممنا إليه من أمثلة وردت في

مواضع أخر من تضاعيف المصنّفات التي درسنا. من ذلك أنّ ابن السكيت ذكر أنّ «زَكَنْتُ» منك كذا أي عملته وأزكنتك كذا وكذا أي أعلمتك، ومنه قول قَعْنَب: «زكنت منهم على مثل الذي زكنوا»(١)، كما روى ابن قتيبة عن الأصمعي أن الناس يذهبون في نحو «زكنت الأمر» إلى معنى ظننت وتوهّمت، وليس كذلك، وإنّما هو بمعنى علمت(٢). وجاء في «الفصيح» وشرحه أنّ «زكنت» أي علمت، مع قول الشاعر الذي رواه ابن السكيت دون التعرّض لما تقوله العامة(٣). لكنّ ابن السيد والجواليقي في ردّهما على ابن قتيبة ذكرا أقوالا تثبت ماتقوله العامة على أنه قول من الأقوال التي تستند إلى كلام العرب. فابن السيد يروي عن أبي زيد الأنصاري أنّ «زكنت» هو الظنّ الذي يكون كاليقين، كما يروي عن صاحب «العين» نحوا من ذلك. وهذه الأقوال كلّها متقاربة - كما يقول ابن السيد - لأنّها ترجع عند النظر إلى أصل واحد، لأنّ الظنّ إذا قوي في النفس وكثرت دلائله على الأمر المظنون صار كالعلم، ولأجل هذا استعملت العرب الظنّ بمعنى العلم. ومنه قوله تعالى: «ورأى المجرمون النار فظنّوا أنّهم مواقعوها»(٤). وقول دريد: «فقلت لهم ظنوا بألفي مدجج»(٥). كذلك ينقل الجواليقي عن ابن درستويه قوله إنّ معناه حزرت وخمّنت، على حين أنّ أهل اللغة يقولون معناه علمت، ويستشهدون عليه ببيت قعنب وليس فيه دليل على تفسيرهم، إنّما معناه خمّنت على مثل ماخمّنوا عليه من سوء الظنّ(٦).

وجاء في «المجمل» أنه روي عن الخليل أنّ الزكَن الظن(٧). كذلك

---

(١) انظر: ابن السكيت، إصلاح المنطق، ص ٢١٠، ٢٥٣-٢٥٤.

(٢) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٣، ٣٧٣.

(٣) انظر: ثعلب، الفصيح مع شرح الهروي، ص٨.

(٤) الكهف، آية: ٥٣.

(٥) انظر: ابن السيد، الاقتضاب، ص ١٠٩، ١٩٤.

(٦) انظر: الجواليقي، شرح أدب الكاتب، ص ١٢٤.

(٧) انظر: المجمل، ٣/ ١٧.

روى الزمخشري عن ابن درستويه ما رأيناه لدى الجواليقي من أنّ معناه حزرت وخمّنت[1]. أما «اللسان» و«القاموس» و«التاج» فقد ذكرت أقوالا تجيز أن يكون «الزكن»: العلم والظنّ والتفرّس[2]. وفي «اللسان» أيضا تعقيب ابن بري على رفض بعضهم أن يكون الزكن بمعنى الظنّ، وقد جاء فيه كلام الخليل وغيره، كما أشار ابن بري إلى أن ابن قتيبة أنكر زكنت بمعنى ظننت[3]. وليس ببعيد عن الصواب ماذكره ابن السيد من تقارب الظن واليقين في النفس. وعليه يمكن أن يعدّ قول الناس هو الأصل قبل النقل، أي أنّ الزكن هو الظن، ثم نقل إلى العلم. كما قد يكون العكس أي أن الأصل العلم ثم نقل إلى الظنّ بعد استعماله في مواضع الشك وعدم اليقين. ولعل هذا هو المسار الذي سلكته الدلالة فعلا.

ومن ذلك أيضا أنّ «إشلاء» الكلب هو أن تدعوه إليك على حين أنه عند الناس إغراؤه بالصيد وغيره ممّا تريد أن يحمل عليه، وذلك غلط. لأنّ إغراء الكلب بالصيد هو الإيساد، فتقول: آسدته وأوسدته إذا أغريته. ذكر هذا ابن السكيت وابن قتيبة وثعلب، وابن الجوزي[4] وردّ الجواليقي في «شرح أدب الكاتب» بأنّ الإشلاء جاء في معنى الإغراء وهو قليل، ومنه قول بلال بن جرير: «نزلنا بجلاد فأشلى كلابه». [5] وجاء في معظم المصادر أنّ «الإشلاء» قد يكون بمعنى الإغراء بالصيد. ففي «المجمل» أنّ أشليت الكلب: إذا دعوته، و قال أبو العباس ثعلب عن ابن الأعرابي: ويقال أيضا: أشليته: أغريته بالصيد[6]. والحقّ أنّ هذه الرواية عن ثعلب تخالف ماجاء في

---

(١) انظر: الأساس، ص ١٩٣.

(٢) انظر: اللسان، ١٣/ ١٩٨، والقاموس، ص ١٥٥٣، والتاج، ٩/ ٢٢٧(مصر).

(٣) انظر: اللسان، ١٣/ ١٩٨.

(٤) انظر: إصلاح المنطق، ص ١٦٠، ٢٨٣، ٢٨٤، وأدب الكاتب، ص ٤٠، ، والفصيح مع شرح الهروي، ص ٩٣، وتقويم اللسان، ص ٨٠.

(٥) انظر: الجواليقي، شرح أدب الكاتب، ص ١٤٩.

(٦) انظر: المجمل، ٣/ ١٧٤، وقد يكون في الأصول المخطوطة نقص، لأنّ العبارة هنا تدلّ على أنّ ثعلبا لاينكر قول ابن الأعرابي.

كتابه «الفصيح» وما روي عنه في معظم المصادر. وفي «المغرب» أنّ أشليته بالصيد وعلى الصيد، بمعنى أغريته، أنكره ثعلب، وأجازه غيره، وعليه مافي الإيضاح. . وأشلاه على الصيد[1] وفي «المختار» أيضا أنّ ثعلبا قال: وقول الناس أشليت الكلب على الصيد خطأ. كذلك قال أبو زيد وابن السكيت مثل هذا[2] أما «اللسان» و«المصباح» فقد أوردا مايجيز كون «الإشلاء» بمعنى الإغراء. ففي «المصباح»: وأشليته على الصيد مثل أغريته وزنا ومعنى، ومنع ابن السكيت هذا، ولكن يقال آسدته[3]. وفي «اللسان» كلام مطوّل أهمّه تحقيق ابن برّي لهذه المسألة، وفيه أنّ ابن درستويه ذكر أدلةعلى صحّة قول الناس في «إشلاء» الكلب، منها أنّ المعنى في الإشلاء دعوته فأرسلته على الصيد، لكن حذف فأرسلته تخفيفا واختصارا وليس حذف مثل هذا بخطأ. ومنها أيضا دليل اشتقاقي فأشليت إنّما هو «أفعلت» من الشّلو، فهو لذلك يقتضي الدعاء إلى الشلو ضرورة، والشّلو من الحيوان: جلده وجسده وأعضاؤه. وأنكر ابن درستويه أوسدته، لأنه من الوسادة، وعلّق ابن برّي على هذا بقوله: قد ثبتت صحّة أشليت الكلب بمعنى أغريته، لأنه مأخوذ من الشل، والمراد به التسليط على أشلاء الصيد. وقال: ورأيت بخطّ ابن المغربي أنّ الكسائي أجاز أشليت الكلب على الصيد، لأنه يدعى ثم يوسد فوضع موضعه. فالإشلاء استعمل للإغراء لأنه صائر إليه بعد الدعاء. وجاء من أقوال الشافعي: إذا أشليت كلبك على الصيد. فغُلِّط ولم يغلط، وقد جاء في أشعار الفصحاء[4].

ومن هذا النحو أنّ الناس ـ كما يقول ابن السكيت ـ يقولون: خرجنا «نتنزه»، إذا خرجوا إلى البساتين، وإنّما التنزّه التباعد عن المياه والأرياف،

---

(١) انظر: المغرب: ١/ ٤٥٢ـ٤٥٣.

(٢) انظر: المختار، ص ٣٤٥ـ٣٤٦.

(٣) انظر: المصباح، ١/ ٣٢٢، وكذا في التاج، ١٠/ ٢٠٣ (مصر).

(١) انظر: اللسان، ١٤/ ٤٤٣ـ٤٤٤

ومنه قيل: فلان يتنزه عن الأقذار أي يتباعد منها(١). لكنّ ابن قتيبة على غير عادته يردّ على هذا التغليط محتجاً لقول الناس. وهو يقول: وليس هذا عندي غلطا، لأنّ البساتين في كلّ مصر، وفي كلّ بلد إنّما تكون خارج المصر، فإذا أراد الرجل أن يأتيها فقد أراد أن يتنزه أي يبعد عن المنا زل والبيوت، ثم كثر هذا واستعمل حتى صارت النزهة القعود في الخضر والجنان(٢). وبناء على هذا جعل ابن الحنبلي قول الناس: خرجنا نتنزّه من الصواب واحتجّ بقول ابن قتيبة، مع أنّ صاحب «القاموس» جزم بأنه غلط قبيح(٣). وجاء في معظم المصادر مانقلناه عن ابن السكيت من إنكار قول الناس نتنزّه إذا خرجوا إلى الرياض. وعليه اقتصر في «المجمل» و«المغرب» و«القاموس»(٤). أما «المختار» فقد ذكر قول الجوهري: وخرجنا نتنزه في الرياض وأصله من البعد. ثم روى كلام ابن السكيت بنصه(٥). وجاء في «اللسان» و«المصباح» أقوال متعدّدة، منها ماروي عن ابن السكيت، وعن ابن قتيبة، وابن القوطية وابن سيده والجوهري(٦). وخلاصة المسألة أنّ هناك رأيين ضدّين، أحدهما يقف عند أصل الدلالة قبل تطوّرها وهو مذهب ابن السكيت ومن تبعه والآخر يجاوز هذا الأصل إلى ما نقل إليه المعنى، وعلى هذا ابن قتيبة ومن أيده. والرأي الأول هو الأشيع على مايبدو، على الرغم من أن هذا النقل قريب من الأصل وذائع في الاستعمال.

و«الحَشَم» مصدر حشمته أحشمه، إذا أغضبته، والحَشَم: قرابة الرجل وعياله. كذا ذكره ابن السكيت(٧). أما ابن قتيبة فقد خطّأ الناس في

---

(١) انظر: ابن السكيت، إصلاح المنطق، ص ٢٨٧، ٣١٤.

(٢) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٨-٣٩.

(٣) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ١٨٣.

(٤) انظر: المجمل، ٤/ ٣٩٥، والمغرب، ٢/ ٢٩٨، الحاشية رقم٣، والقاموس، ص١٦١٩.

(٥) انظر: المختار، ص ٦٥٥.

(٦) انظر: اللسان، ١٣/ ٥٤٨، والمصباح، ٢/ ٦٠٠-٦٠١، والتاج، ٩/ ٤١٦(مصر).

(٧) انظر: ابن السكيت، إصلاح المنطق، ص ٦٢.

وضعتهم «الحِشْمَةَ» موضع الاستحياء، لأنها بمعنى الغضب[1]. كذلك ذهب ابن الإمام في «الجمانة» إلى تخطئة الناس في هذا القول[2] غير أنّ ابن السيد والجواليقي وابن الحنبلي ردّوا على تلك التخطئة التي نقلت عن الأصمعي بدءا. فابن السيد يقول في معرض تعقيبه على ابن قتيبة: هذا قول الأصمعي، وهو المشهور، وقد ذكر غيره أنّ الحشمة تكون بمعنى الاستحياء. فقد روي عن ابن عباس أنه قال: لكلّ داخل دهشة، فابدؤوه بالتحية، ولكلّ طاعم حشمة فابدؤوه باليمين. وقال المغيرة بن شعبة: العيش في إبقاء الحشمة. وقال صاحب العين: الحشمة: الانقباض عن أخيك في المطعم وطلب الحاجة، تقول: احتشمت عني.. ويورد ابن السيد ثلاثة أبيات لعنترة وكثيّر والطرماح، مع إقراره بإمكان تأويلها على مذهب الأصمعي. ثم يذكر استعمال أبي الطيب الاحتشام بمعنى الاستحياء، وهو واحد من المواضع التي أخذت عليه: «ضيف ألمّ برأسي غير محتشم»[3] ونجد الجواليقي في «شرح أدب الكاتب» ينقل قولا للمبرّد رداً على من سألهِ عن الحشمة التي تدلّ على الغضب والحياء، يقول: الغضب والحياء كلاهما نقصان يلحق النفس، فكان مخرجهما واحدا[4]. ويشبه قول المبرّد هذا مارأيناه لدى ابن السيد في تفسيره دلالة «زكنت» أي علمت وظننت، لكنّ العلاقة التي ذكرها المبرد من اتفاق المخرج تبدو بعيدة، ولعلّ الأقرب أن تكون العلاقة هي التشابه في الأثر الذي يؤول إليه الغضب والحياء وهو الانقباض. فإن صحّ أنّ أصل «الحشمة» الغضب تكون الدلالة قد تطوّرت بالنقل إلى الحياء بسبب تلك المشابهة في الأثر. أما ابن الحنبلي فقد اعتمد قول الجوهري الذي يجيز أن تكون «الحشمة» الاستحياء والغضب. كما أنّ عدم استعمالها الآن - كما يقول ابن الحنبلي - في الغضب، لايفسد استعمالها في الاستحياء على الرغم ممّا ذكره

(١) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٣.
(٢) انظر: ابن الإمام، الجمانة، ص ٣٧.
(٣) انظر: ابن السيد، الاقتضاب، ص ١٠٨-١٠٩.
(٤) انظر: الجواليقي، شرح أدب الكاتب، ص ١٢٣.

ابن قتيبة الذي أخذ برأي الأصمعي، لأن الجوهري ردّ عليه، والغرض خلافه(١). وفي «المجمل» و«الأساس» و«المغرب» و«المختار» و«اللسان» و«المصباح» و«القاموس» و«التاج» أنّ «الحشمة»: الحياء والانقباض والغضب(٢). ويلاحظ أنّ معظم هذه المعاجم ذكرت قول ابن قتيبة الذي ينكر أن تكون «الحشمة» بمعنى الحياء، كما ذكرت أقوالا أخرى، أهمّها ماروي عن ابن الأعرابي من إجازة القولين معا، أي الحياء والغضب.

ولدى الزبيدي في «لحن العوام» أمثلة كثيرة على ماوضعته العامة في غير موضعه. من ذلك أنّهم يقولون لعود الشراع «صارٍ». والصاري هو الملاح، وجمعه صُرَّاء، وصَوَارٍ أيضا(٣). أما ابن هشام اللخمي الذي ردّ على الزبيدي فلم يتعرّض لما خطأ فيه الزبيديُّ العامة، بل شُغل بردّ أبي بكر على الأصمعي في جمع صَارٍ، وهي مسألة صرفية تعدّدت فيها الأقوال(٤). كذلك توقف الخفاجي عندما ذكره الحريري من أنّ الصراري هو الملاّح، وظاهره أنه مفرد وجمعه صرارين. . لكنّ الخفاجي يشير في ختام مناقشته لمسألة الإفراد والجمع في «الصاري» إلى أن أهل مصر يستعملونه بمعنى عود القِلع الذي في السفينة(٥). وفي «اللسان» و«القاموس» و«التاج» أنّ «الصاري»: الملاح، وصاري السفينة: الخشبة المعترضة في وسطها، وهو الذي يكون عليه الشراع(٦). أما «المجمل» فقد ذكر أنّ «الصراري»: الملاّح(٧). على حين أنّ «المغرب» و«المختار» ذكرا أنّ «الصاري»: الملاح(٨).

---

(١) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ١٨٢.

(٢) انظر: المجمل، ٢/ ٦٦-٦٧، والأساس، ص ٨٤، والمغرب، ١/ ٢٠٤، والمختار، ص ١٣٨، واللسان، ١٢/ ١٣٥-١٣٦، والمصباح، ١/ ١٣٧-١٣٨، والقاموس، ص ١٢١٤، والتاج، ٨/ ٢٤٨(مصر).

(٣) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٢٤.

(٤) انظر: ابن هشام، المدخل، ص ٥٩-٦٠.

(٥) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص١٧٥-١٧٦، والأمر نفسه في القول المقتضب، ص١٦٧.

(٦) انظر: اللسان، ١٤/ ٤٦٠، والقاموس، ص ١٦٨٠، والتاج، ١٠/ ٢٠٩(مصر).

(٧) انظر: المجمل، ٣/ ٢٢٣.

(٨) انظر: المغرب، ٢/ ١٩٢، والمختار، ص ٣٦٢.

و«يقولون للبيت الذي بجانب البيت المسكون «قَيْطون». والقيطون: الذي يكون في جوف البيت، يُتّخذ للنساء. قال عبد الرحمن بن حسان:

قبّة من مراجل ضربتها عند برد الشتاء في قيطون»[(١)]

وفي «المختار» و«اللسان» و«القاموس» أنّ «القيطون»: المخدع، وقيل هو بلغة أهل مصر وبربر. وعن ابن برّي: القيطون بيت في بيت[(٢)]. ويبدو أنّ أهل مصر يستعملون «القيطون» للدلالة على البيت الذي يكون على الماء أو الخليج، على ماذكر يوسف المغربي في «دفع الإصر عن كلام أهل مصر»[(٣)]، وابن أبي السرور في «القول المقتضب»[(٤)]. ويلاحظ في كلا الاستعمالين: الأندلسي والمصري أنّ دلالة «القيطون» انتقلت من مجال البيت الذي يكون في آخر إلى البيت المنفصل الذي قد يجاور البيت المسكون، أو يكون مختصا بجواره للماء. فالنقل في الحالين وارد وإن اختلفت الجهة.

ويقولون أيضا «أُسْطُوان» البيت، للذي يشرع إلى الفِناء. على حين أنّ الأُسطوانة: السارية - كما يقول الزبيدي - ومنه: أسطوانة المسجد، وهي الأستية أيضا[(٥)]. وجاء في ردّ ابن هشام أنّ أبا بكر لم يذكر اسما للموضع الذي سمَّوه بالأسطوان. واسمه عند العرب «الدِّهليز» وهو الممرّ الذي يكون بين الدار ووسطها[(٦)]. وجاء في «اللسان» أنّ أسطوان البيت معروف[(٧)]. دون أن يُذكر شيء عن دلالته. وعلى الرغم من ذلك فإنّ المقصود فيما نقدّر هو ماذكره الزبيدي من تعريف الأسطوان بالممرّ الذي يكون مَدْخلا لِفناء

---

(١) الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٨٨.

(٢) انظر: المختار، ص ٥٤٤، واللسان، ١٣/ ٣٤٥، والقاموس، ص ١٥٨١، وفي التاج، ٩/ ٣١٢(مصر): قال شيخنا: هو البيت الشتوي معرّب عن الرومية.

(٣) انظر: المغربي، دفع الإصر، ص ١١٧.

(٤) انظر: ابن أبي السرور، القول المقتضب، ص ١٥٦.

(٥) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٢٧.

(٦) ابن هشام، المدخل، ص ٧٥.

(٧) انظر: اللسان، ١٣/ ٢٠٨.

الدار، وهو الدهليز. ولعلّ ملاحظة شكل الممرّ الذي قد يكون محصورا بين أسطوانتين أو أكثر ولاسيّما في القصور والمساجد والدور الكبيرة وطأت لهذا النقل الذي ربّما تُصورّ فيه ملمح المجاورة.

ومن هذا النحو أنّهم «يقولون لما وقي به الحائط من حطب أو حشيش «زَرْب». والزرب: حفرة تحفر مثل البيت يبنى حولها، فيحبس فيها الجِداء والعُنُوق عن أمّهاتها، وتجمع على «الزِّراب» و«الزُّروب»[1].

وليس في المصادر التي رجعت إليها مايشير إلى هذا النقل الذي قد يكون مبدؤه من ملاحظة هيئة الزريبة وقُتْرة الصائد، وما يكون حولهما من حطب وحشيش ونحو ذلك من جهة، وماتُوهمه هيئة الحائط الذي وقي بالحطب والحشيش من أنّ المكان «زَرْب» من جهة أخرى. والعلاقة هي المشابهة فيما يبدو.

كذلك يقولون «مشكاة» للرصاصة المتخذة للذُّبال. والمشكاة هي الكوة غير النافذة، وهي بلغة الحبشة، كما يقول الزبيدي[2]. وجاء في «المفردات» و«الأساس» و«المختار» و«اللسان» و«القاموس» أنّ «المشكاة» الكوة التي ليست بنافذة، أو الطويق في الحائط، وهو ليس بنافذ أيضا[3]. وفي «اللسان» قال أبو منصور: أراد والله أعلم بالمشكاة قصبة الزجاجة التي يستصبح فيها، وهي موضع الفتيلة شبّهت بالمشكاة وهي الكوة التي ليست بنافذة. . وقيل: هي الحديدة التي يعلّق عليها القنديل[4]. فإن صحّ أنّ «المشكاة» هي الكوّة فحسب تكون الدلالة قد تطوّرت بالنقل للمجاورة المكانية. أمّا علاقة المشابهة بين قصبة الزجاجة والكوّة غير النافذة فليست واضحة فيما نظنّ.

---

(١) الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٧٤.

(٢) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٩٦.

(٣) انظر: المفردات، ص ٢٦٦، والأساس، ص ٢٤٠، والمختار، ص ٣٤٥، واللسان، ١٤/ ٤٤١، والقاموس، ص ١٦٧٨، وفي التاج، ١٠/ ٢٠٢(مصر): المشكاة الحديدة أو الرصاصة التي يكون فيها الفتيل.

(٤) انظر: اللسان، ١٤/ ٤٤١.

ويقولون للشمع «قِيْر» وليس كذلك. إنّما القير: الذي يطلى به السفن. يقال: قيروقار، كذا جاء لدى الزبيدي وابن مكي(١). وليس في المصادر مايؤيد هذا الاستعمال. ولعلّ «القير» كان داخلاً في تركيب الشمع الذي استخدمه الناس في الأندلس وصقلية، أو أنّ الشمع كان أسود مشابها للقير لوناً. وفي «الموسوعة العربية الميسرة»: «أنه ربما بدأت صناعة الشموع من غمس قطع الخشب أو ألياف النباتات أو الدوبارة في الدهن أو القار. . »(٢).

ويقولون أيضا لبعض الملاهي «مِزْهَر» وليس كذلك. إنّما المزهر العود الذي يضرب به. ذكره الزبيدي(٣). أما ابن مكي فقد أوضح النوع المقصود، وهو كما جاء «الدّفّ» الصغير(٤). وفي «المجمل» و«الأساس» و«المختار» و«اللسان» و«القاموس» أنّ المزهر: العود الذي يضرب به(٥). أما «التاج» فقد انفرد باستدراك مهمّ هو قوله: و«المزهر، كمنبر أيضا: الدُّفّ المربّع، نقله عياض عن ابن حبيب في الواضحة. قال: وأنكره صاحب لحن العامة»(٦).
وجاء في «الموسوعة العربية الميسرة» في شرح دلالة «المزهر» أنه «اصطلاح قديم أطلقه العرب على آلة العود، أو على آلة تشبه العود وأطول عنقا منه، من جنس الطنبور، كان يشدّ على صندوقه جلد رقيق، وهذا الصنف قد يكون أقرب شبها بالبزق العجمي أو العراقي. وبعض أهل الصناعة في مصر يسمون الدفّ الكبير أو البندير: المزهر»(٧).

---

(١) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٢٠، وابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٣.
(٢) الموسوعة، ص ١٠٩٥.
(٣) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٩٥.
(٤) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٢٤.
(٥) انظر: المجمل، ٣/ ٢٨، والأساس، ص ١٩٧، والمختار، ص ٢٧٧، واللسان، ٤/ ٣٣٣، والقاموس، ص٥١٧.
(٦) التاج، ١١/ ٤٨٣.
(٧) الموسوعة، ص ١٦٩١.

ومن هذا النحو أنّ العامة ـ كما يقول الزبيدي ـ يقولون : «باع» لأوسع الخطا . و«الباع» كما قال أبو علي : مابين طرفي يدي الإنسان إذا مدّهما يمينا وشمالا . ويقال له «بوع» أيضا(١) . غير أنّ ابن هشام لم يسلّم للزبيدي بما ذكر ، لأنّ ابن سيده حكى أنّ الباع : مابين طرفي يدي الإنسان إذا بسطهما ، وأنّ الباع : الجسم ، يقال : رجل طويل الباع ، أي الجسم ، وجمل بوّاع ، أي جسيم ، ومرّ يتبوّع : إذا مرّ يباعد باعه ويملأ مابين خطوه . قال الرادّ : فهذا : نحو قول العامة(٢) . والحقّ أنّ مارواه ابن هشام معروف ، لكنّ المصادر لم تذكر نصاً أنّ «الباع» : أوسع الخطا . ففي «اللسان» و«القاموس» و«التاج» : مرّ يبوع ويتبوّع أي يمدّ باعه ، ويملأ مابين خطوه . وباع الفرس في جريه أي : أبعد الخطو ، وكذلك الناقة ، والناقة البائعة : بعيدة الخطو . قال اللحياني : يقال : والله لاتبلغون تبوّعه أي لاتلحقون شأوه ، وأصله طول خطاه(٣) . ومن الواضح أنّ هناك ارتباطا بين حركة اليدين والرجلين ضيقا واتساعا ، هذا في الإنسان ، أما في الدوابّ فالأمر أوضح لأنّها تمشي على أربع ، أي على اليدين ، والرجلين معا .

ويقولون للأرض الموات التي تنبت ضربا من العيدان «شعرا» . والصواب ـ كما يقول الزبيدي ـ أنّ «الشَّعْراء» الشجر الكثير عن الأصمعي ، وقال يعقوب : أرض كثيرة الشَّعَاري ، أي كثيرة الشجر(٤) . . وفي «اللسان» و«التاج» عن أبي حنيفة أنّ «الشَّعْراء» شجرة من الحمض ، ليس لها ورق ، ولها هدب تحرص عليها الإبل حرصا شديدا ، تخرج عيدانا شدادا ولها خشب حطب(٥) . فقول العامة ربّما اتجه إلى هذا على سبيل المجاورة المكانية ، أي

---

(١) انظر : الزبيدي ، لحن العوام ، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩ .

(٢) انظر : ابن هشام ، المدخل ، ص٦٢ .

(٣) انظر : اللسان ، ٨/ ٢٢ ـ ٢٣ ، والقاموس ص ٩١٠ ـ ٩١١ ، والتاج . ٢٠/ ٣٦٤ ـ ٣٦٥ .

(٤) انظر : الزبيدي ، لحن العوام ، ص ٢٨٠ .

(٥) انظر : اللسان ، ٤/ ٤١٦ ، والتاج ، ١٢/ ١٨٦ ـ ١٨٧ .

بإطلاق كلمة «الشَّعْراء» التي تدلّ على هذا النوع من النبات الذي يخرج عيدانا يابسة على الأرض التي يكون فيها. كما يبدو أنّ وجود هذا النوع من النبات الذي يوحي إلى الناظر أنّ الأرض التي أنبتته موات، ليس فيها إلا عيدان من خشب.

كما يقولون للسحاب المتراكم «نَوْء» والصواب لدى الزبيدي أنه طلوع نجم من نجوم المنازل عند سقوط نجم آخر[1]. . والحقّ أنّ ارتباط «النّوء» الذي هو سقوط نجم في المغرب وطلوع رقيبه من ساعته في المشرق بالظواهر الجويّة من مطر ورياح وحرّ وبرد ونحوها جعل العرب في الجاهلية ـ كما جاء في «اللسان» و«التاج»[2] ـ ينسبون كلّ غيث يكون عند ذلك إلى النجم فيقولون: مُطرنا بنوء الثريا والدبران. . وقد أكّد ابن الأعرابي هذا الارتباط في قوله: لايكون «نوء» حتى يكون معه مطر، وإلا فلا نوء، وهناك دليل آخر على ارتباط النوء بالمطر هو اشتقاقهم الفعل «استناء» من النوء، وذلك في نحو قولهم: استناؤوا الوسميّ، وهو أول المطر. وإن صحّ هذا الذي تأوّلناه يكون استعمال الناس «النوء» للسحاب من المجاز، لأنّ المطر من السحاب يكون.

ومن هذا أيضاً أنّهم يقولون للكمَّثرَى «إجّاص». والإجّاص ـ كما يقول الزبيدي ـ ضرب من المشمش[3]. . كذلك ذكر ابن مكي أنّ الناس في صقلية يقولون« إنجاص» للكمثرى، على حين أنّ الإجاص والإنجاص لغتان: ضرب من المشمش[4]. وجاء في «الجمانة» لابن الإمام أنّ عامة عصره يطلقون «الإجاص» على الكمثرى، وإنما الإجاص عين البقر، ذكره الشريف

(١) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٩٩.

(٢) انظر: اللسان، ١/ ١٧٥ ـ ١٧٦، والتاج، ١/ ٤٧٢ ـ ٤٧٤. ويؤيد هذا الارتباط أيضا ماذكره الخوارزمي في مفاتيح العلوم من أنه يقال: خوى النجم إذا مضت مدة نوئه ولم يكن فيه مطر أو ريح أو برد أو حرّ. انظر: مفاتيح العلوم، ص ١٢٥.

(٣) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٤) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٣.

الصقلي[1]. لكنّ ابن هشام ردّ على الزبيدي في إنكاره قول الناس «إجّاص» للكمّثرى وقولهم «إنجاص» بالنون. وفي هذا الصدد يقول: «قال الراد: قال أبو حنيفة: الإجّاص عند أهل الشام الكمثرى، ويسمّون الإجّاص المشمش، قال الراد: فإذا كانت لغة شامية فكيف تلحّن بها العامة؟. وحكى الأستاذ أبو محمد بن السيد رحمه الله أنّ قوما من اليمن يبدلون من الحرف الأول من الحرف المشدّد نونا، فيقولون في إجاص: إنجاص، وفي إجّانة: إنجانة. فقول عامة زماننا: إنجاص ليس بلحن أيضا لما حكاه اللغويون»[2]. وإنه لمن المستغرب أن تذكر المصادر الرئيسة وهي «اللسان» و«القاموس» و«التاج» أن هذا القول هو لغة الشاميين دون اعتراض[3]. وقد كنّا رأينا لدى ابن هشام أمثلة من الاحتجاج بلغة الشام، وهو أمر ذكرنا أنه يخالف قواعد الاحتجاج التي جرى عليها معظم اللغويين.

ويقولون للزّق الذي ينفخ به الحداد «كِير» قال الزبيدي: والصواب: الصحيح المعروف أنّ «الكير» موقد النار الذي يبنيه الحدّاد، ويقال له «الكور» أيضا. وقال أبو نصر: الكير هو الذي ينفخ به الحداد، وهو ممّا لا يصح عندي إلا على وجه تسمية الشيء بما قرب منه، وما كان سننه. كما قالوا «راوية» للمزادة والراوية البعير الذي يستقى عليه الماء. وروى أبو عمرو الشيباني نحو ماقاله أبو نصر، فقد قال: الكور: المبني من طين، والكير: الزق الذي ينفخ فيه. أما قول بشر بن أبي خازم:

كأنّ حفيف منخره إذا ما ... كتمن الربو كير مستعار

فهو على ما أعلمتك على الاستعارة. وأوضح دليل على أنّ الكير هو موقد النار ماروي في الحديث: «مثل جليس السوء مثل الكير إن لم يحرقك من

---

(1) انظر: الجمانة، ص ٣٦.

(2) ابن هشام، المدخل، ص ٣٩.

(3) انظر: اللسان، ٦/ ٣٤٨، ٧/ ٣، والقاموس، ص ٧٨٩، والتاج، ١٧/ ٤٧٤.

شراره علقك من ريحه ونتنه» ، ألا ترى أنّ الشرار لايطير من الزق، إنّما يكون من البناء(١) . فالزبيدي على الرغم ممّا رواه من الأدلة والشواهد على أنّ «الكير» هو الزق استمسك بأنّ الأصل هو دلالته على موقد النار، أما إطلاقه على الزقّ فهو من باب المجاز والاستعارة. لكنّ ابن هشام ردّ على هذا بأنّ أكثر أهل اللغة على أنّ الكير: الزقّ. ومن أقوى حججهم في ذلك قول جرير:

أتفخر بالمحمّم قين ليلى ... وبالكير المرقّع والعلاة

فدلّ بقوله: المرقّع على أنه الزق حقيقة. وكذلك قول بشر: كأنّ حفيف منخره.. وهذا بيّن لاخفاء به. وأما الكور عندهم فهو المبني من الطين. ومنهم من قال: إنّ الكير هو المبني. فإذا كان لأهل اللغة فيه قولان: فكيف تلحّن به العامة(٢)؟ فالخلاف يدور حول كون دلالة «الكير» على الزقّ مجازاً لأنّ الأصل هو الدلالة على الموقد ، وهو رأي الزبيدي. وكون «الكير» هو الزقّ حقيقة لأنه اسم مخصّص له، وهو رأي ابن هشام. ولقد مرّت بنا مواضع مماثلة من هذا النحو الذي يدور الخلاف فيه حول الاسم الحقيقي والمجازي. وفي «اللسان» و«التاج» أنّ الكير: زقّ أو جلد ينفخ فيه الحداد. أما المبني من الطين وهو المجمرة فهو الكور. ويقال هو الزقّ أيضا(٣) . فلا ذكر لما أنكره الزبيدي، بل هناك قول يجعل الكور الزقّ إضافة إلى دلالته على البناء الموصوف. كذلك اكتفت بقية المصادر بالقول الأشهر، وهو: الكير: الزق، والكور: البناء(٤) .

كذلك يروي الزبيدي عن عامة عصره أنّهم يقولون لضرب من العصافير «براطيل». والبراطيل حجارة مستطيلة. وقال ذو الرّمّة:

---

(١) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٣٥-٢٣٨.

(٢) انظر: ابن هشام، المدخل، ص ٥٧-٥٨.

(٣) انظر: اللسان، ٥/ ١٥٥، ١٥٧، والتاج، ١٤/ ٧٤، ٨٣.

(٤) انظر: المجمل، ٤/ ٢٠٧-٢٠٨، والأساس، ص ٤٠٠، والمغرب، ٢/ ٢٣٥، والمختار، ص ٥٨٢-٥٨٣، والمصباح، ٢/ ٥٤٥، والقاموس، ص ٦٠٨.

وأذان خيل في براطيل خُشِّشت براهنّ منها في متون عظام

وواحدها بِرْطيل[1] وفي «اللسان» و«القاموس» أنّ البرطيل : حجر أو حـديد طويل صلب خلقـة ، ليس ممّا يطولّه الناس ولا يحـدّدونه ، تُنقـر به الرّحى ، وقد يشبّه به خطم النجيبة ، والجمع براطيل . والبرطيل أيضا حجر مستطيل عظيم شبِّه به رأس الناقة[2] . وبالنظر إلى أنّ هناك مايشبّه بهذا الحجر كـما جـاء آنفـا يمكن أن نعـدّ قـول الناس من هذا النوع من المشـابهـة بين هيئـة الحجر ، وذاك العـصفور شكلا أو حركة أو كلاهـما معا . فحركة العـصفور الذي يدأب على النقر ربّما شبهت بحركة الحجر أو الحديدة في نقر الرحى ، فكان من ذلك نقل الدلالة من الجماد إلى الحيّ .

ويقولون في وصف الدّرهم بأنه «دِرْهم وافٍ» ، إذا كان يزيد في وزنه . قـال الزبيـدي : والوافي الذي لازيادة فيـه ولا نقص . وهو الذي وفى بزنتـه . وكذلك «الوافي» في العروض وهو الذي لم يذهب الانتقـاص بجزئه . وتقـول : استوفيت حقّي من فلان ، إذا قبضته بلا زيادة ولا نقصان[3] . والحق أنّ معظم ماورد من هذا الأصل أي «وفى» يدلّ على التمام والكثرة . وليس في استعـماله ماينبىء بهذا النحو من قـول الناس إلا مارواه الزمـخشـري ، من المجاز ، وهو قولهم : أوفى على المائة إذا زاد عليـها . فذكـر الزيادة نصا[4] ولعلّ سـبب هذا النقل ولاسيّما في مـجال الوزن احتراز بعض الناس من الوقوع في التطفيف بزيادة الوزن زيادة يسيرة تطيب بها نفس المشتري ، ويكون للبائع فيها الفضل والإحسان . ولذلك عبّروا عن «الوافي» بالتامّ الذي بلغ حدّه وزاد قليلا .

---

(١) انظر : الزبيدي ، لحن العوام ، ص ٢٦٢ .

(٢) انظر : اللسان ، ١١/ ٥١ ، والقاموس ، ص ١٢٤٨ .

(٣) انظر : الزبيدي ، لحن العوام ، ص ٢١٠ .

(٤) انظر : الأساس ، ص ٥٠٥ ، وتجدر الإشارة الى أنه جاء في التاج ، ١٠/ ٣٩٤(مصر) : قـال شـيـخنا : وفي لحن العـوام للزبيـدي أنّهم يقـولون : درهم واف للزائد وزنه ، وإنّمـا هو الذي لايزيد ولا ينقص ، وهو الذي وفى بزنته ، أي فلا يقـال : وفى أي كثـر وزاد ، وقـد يقال إنه يصدق على الزائد أنه وفى بزنته فتأمل .

ويقولون أيضا «رَقِيع» وذلك لمن به قِحَة. والصواب - كما يقول الزبيدي - أنّ الرَّقيع: الأحمق[1] وفي الأصول أنّ الرقيع: الأحمق الذي يتمزّق عليه عقله، وأرقع الرجل: جاء برقاعة وحمق، ورقعه: هجاه وشتمه وناله بلسانه[2]. ولعلّ للمشابهة بين فعل «الرقيع» الأحمق، و«الوقّاح» الذي تغلب عليه قلّة الحياء فيسهل عليه التعرّض للناس بالهجاء والشتم أثرا في هذا النقل. فمن الواضح أنّ الرقيع إذا فعل مايذمّ عليه من السبّ ونحوه يكون قد التقى بما يتصف به من كانت به قحة من قلّة الحياء.

كذلك يقولون للمرأة الكهلة المترهّلة اللحم «هِركَول» ويعيبونها بذلك. والهِركولة هي الضخمة الوركين وقيل الحسنة الخلق والجسم والمشية[3]. وفي المصادر أنّ الهركولة: الضخمة الأوراك، أو ذات فخذين، وجسم وعجز، أو الضخمة المرتجة الأرداف[4]. وهذه الصفات كما يبدو كانت مستحسنة في مقاييس الناس للجمال. غير أنّ ملاحظة العلاقة بين ترهّل الجسم، والتقدّم في السن عملت على هذا النقل. فالهركولة غدت صفة للمرأة الكهلة، فأضيف ملمح السن إلى الدلالة. كما طرأ تغيّر في النظرة إلى الضخامة، والترهّل، لعله من اختلاف الحسّ الجمالي بين البداوة والحضارة فصار ذلك إلى العيب.

ويقولون «أشحنت» صدره إذا غظته. والصواب: خشّنت صدره وبصدره. كذا ذكره الزبيدي[5]. وفي معظم المصادر أنّ «الشّحناء»: الحقد والعداوة، وقيل: «المشاحنة» مادون القتال من السبّ. وليس في هذه المصادر

---

(١) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٧٣.

(٢) انظر: المجمل، ٢/ ٤١٢-٤١٣، والأساس، ص ١٧٣-١٧٤، واللسان، ٨/ ١٣٢، والقاموس، ص ٩٣٣، والتاج، ٢١/ ١١٧.

(٣) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٣٠٠.

(٤) انظر: المجمل، ٤/ ٤٩٣، واللسان، ١١/ ٦٩٥، والقاموس، ص ١٣٨٣، والتاج، ٨/ ١٦٧ (مصر).

(٥) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٥٧.

مـايدلّ على أنّ في هذا الأصل مـعنى الإغـاظة[1] . لكنّ «القـامـوس» أتى على مايقرب من ذلك حين ذكر أنّ «المُشْحَئِنّ» هو المُتَغَضّب[2] . فإن أدخلنا هذا في دلالة «أشحن» قـرب استـعـمـال النـاس إلى صـورة من صـور النقل . فـالـغـيظ والغـضب كلاهمـا من متـعلّقـات العـداوة، بل هما في بعض الأحـايين سـببـهـا الباعث على تفاقمها، ولذلك عبّروا بأشحن عن الغضب والغيظ . ومن الممكن أن نردّ هذا النحو من قول العـامة إلى مـايطرأ على الدلالة من ابتذال، فتـغـدو أقل قوة ممّا كانت عليه قبلا . ويشبه هذا ـ كما يقول إبراهيم أنيس ـ مانسمعه في بعض لهـجـات الخطاب حين تُسـتـعـمـل كلـمـة «القـتـل» و«القـتـال» في الشـجـار حتى مع ضعف شأنه ونتائجه . فهناك ألفاظ تعبّر في قوة عن أمر شنيع أو فظيع أو كبير، حتى إذا كثر تداولها بين النـاس، وهم يبـالغـون في بعض كلامـهـم، استـعـملوها في مـجـال أضـعـف من مـجـالهـا الأول . وهنا تضـعـف القـوّة التي كانت في الدلالة، وتصبح مألوفة في استعمالها الجديد[3] .

وينكر الزبيـدي على النـاس قـولهم «أنشـدت المال في الأسـواق»، لأنّ الصـواب : أشدته . وقـال يعقـوب : أشدت بذكـره، رفعت ذكـره[4] . لكنّ ابن هشـام يردّ على هـذا بقـولـه : «هـذا تعـسّف على العـامـة، بل جـائز أن يقـال : أنشـدت المال في الأسـواق، إذا عـرّفـتـه . كـمـا تقـول : أنشـدت الضـالة، إذا عرّفتها، لأن الضـالة إنّما هي كناية عمّا يضلّ من المال وغيره، فلامعنى لإنكار هذا عليهم»[5] . فـعلى هذا يكون كـلام النـاس ضـربا من نقل الـدلالة بسـبب المشابهة على مايبدو . فالذي يُنْشد المال ويرفع ذكره، كما يفعل منشد الضـالة

---

(1) انظر : المجمل، ٣/ ٢٠٢، والمفردات، ص ٢٥٦، والأساس، ص ٢٣٠، والمختار، ص ٣٣١، واللسان، ١٣/ ٢٣٤ـ٢٣٥، والمصباح، ١/ ٣٠٦.

(2) انظر : القاموس، ص ١٥٦٠ .

(3) انظر : أنيس، د . إبراهيم، دلالة الألفاظ ص ١٥٦ .

(4) انظر : الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٥٩ .

(5) ابن هشام، المدخل، ص٣٧ .

إذا عرّفها. كما يمكن أن نأخذ في الحسبان ماتأوله ابن هشام من أنّ الضالة من المال ونحوه تكون، ولذلك قيل فيها وفي المال: أنشد. ويقال أيضا ـ كما جاء في «التاج» عن الأصمعي ـ أشدت الضالة، إذا عرّفتها، وكل شيء رفعت به صوتك فقد أشدت به ضالّة كانت أو غيرها.

كذلك ينكر قولهم: قدم «سَائِر» الحاجّ، بمعنى الجميع، لأنّ «سائرا» في كلام العرب بمعنى الباقي. ومنه قيل لِما يبقى في الإناء «سُؤْر». والدليل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم لغيلان، حين أسلم، وعنده عشر نسوة: اختر أربعا منهنّ وفارق سائرهنّ، أي من بقي بعد الأربع. ومنع بعضهم من استعماله بمعنى الباقي الأقلّ، والصحيح استعماله فيما كثر أو قلّ[1]. وكذلك عدّ الحريري في «درة الغوّاص» هذا القول من الأوهام الفاضحة والأغلاط الواضحة، لأنّ «سائرا» في كلام العرب بمعنى الباقي لا الجميع[3]. وذكر ابن الجوزي أنّ العامة تشير بالسائر إلى الجميع، وذلك غلط مستندا إلى الحديث الذي احتجّ به الزبيدي[4]، أما البغدادي في «ذيل الفصيح» فقد ذكر استعمال سائر بمعنى البقيّة، ثم روى قول الجوهري الذي يجعل سائر بمعنى الجميع. وخلص إلى «أنّ الصحيح إنّ سائر القوم بمعنى الجميع. ولا يبعد أن يستعمل بمعنى جميع البقية..»[5]. كما صوّب ابن الحنبلي قول الناس «قدم سائر الحاج، واستوفى سائر الخراج» بمعنى الجميع، مشيراً إلى ماذكره الحريري من تخطئة الناس وتعقيب ابن برّي عليه بما أورده من شواهد كثيرة تدلّ على مجيء سائر بمعنى الجميع، كما جاء بمعنى الباقي، منها شعر لابن الرقاع وابن أحمر وذي الرّمة والأحوص[6]. والحقّ أنّ مسألة

---

(١) انظر: التاج، ٩/ ٢٢٢.

(٢) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٧٥.

(٣) انظر: الحريري، الدرة (توربيكة)، ص ٣ـ٤.

(٤) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٤٢.

(٥) البغدادي، ذيل الفصيح، ص ١٠١.

(٦) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

النقل ههنا لاتتضح إلا إذا وقفنا على الأصل، وهو ممّا اختلفوا فيه أيضا. فبعضهم ذهب إلى أنّه من «السُؤْر» البقية في الإناء، على حين أنّ جماعة منهم رأوا أنه من «السير» أو «السور». والظاهر أنّ القول الأول أقرب إلى أن يكون أصلا «لسائر»، ويعضّده أنّ «السؤر» جاء بمعنى البقية في بعض اللغات السامية(١). وبناء على ذلك يمكن أن تكون الدلالة مرتبطة بدءا بالأصل الحسي وهو بقية الشيء في الإناء، ثم تطورت إلى البقيّة عامة(٢)، ومنها كان الانتقال إلى معنى الجميع بسبب كثرة استعمالها في مواضع الباقي الكثير على مايبدو. وفي «التاج» تلخيص لما انتهى إليه الخلاف حول هذه الدلالة من خلال قولين: الأول، وهو قول الجمهور من أئمة اللغة وأرباب الاشتقاق، منهم من ذكرنا من أصحاب المصنّفات، ومنهم الأزهري، وابن الأثير. والسائر عندهم: الباقي، واشتقاقه من السُّؤر. والثاني أنه بمعنى الجميع، وقد أثبته جماعة وصوبّوه، وإليه ذهب الجوهري والجواليقي، وحقّقه ابن برّي في حواشي الدرة، وانتصر لهم النووي في مواضع من مصنّفاته. وسبقهم إمام العربية أبوعلي الفارسي، ونقله بعضهم عن تلميذه ابن جنّي. وقال هؤلاء في اشتقاقه، هو من «السير» أو «السور»(٣). ومن الملاحظ أنّ قول الجمهور يستند إلى دلالة الأصل أي «السؤر» دون أن يغادرها إلى مايمكن أن يطرأ على الدلالة من تغيير نتيجة لطول الاستعمال. كما أنّ أصحاب القول الثاني احتجّوا حين أرادوا أن يثبتوا دلالة «سائر» على الجميع بأصل آخر ظنّوا أنه يتّفق والدلالة التي اختاروها.

ونقف عند ابن مكي في مجموعة من الأمثلة التي عدّها فيما تضعه العامة في غير موضعه، بالاضافة إلى ماتبيّنا منها في تضاعيف كتابه «تثقيف

---

(١) انظر: كمال، د. ربحي، التضاد، ص ٥٩ ـ ٦٠، والمعجم الحديث (عبري-عربي)، ص ٤٦١.

(٢) انظر: العسكري، المعجم في بقية الأشياء، ص ٩٦، والحاشية رقم (٢).

(٣) انظر: التاج، ١١/ ٤٨٥-٤٨٦.

اللسان وتلقيح الجنان». من ذلك أنّهم يقولون للكراكي: «غَرانيق». وإنّما الغرانيق عند العرب: طير الماء، واحدها: غُرنَيق[١]. وجاء في الحاشية من كلام المحقّق «أنه ورد إطلاق الغرنيق على الكركي في شرح أشعار الهذليين للسكري، عن أبي عمرو. وعن غيره: الغرنيق طائر من طيور الماء يشبه الكركي». [٢] ومن الجدير بالذكر أنّ هناك خلافاً آخر يتّصل بصحّة إطلاق كلمة «غُرنوق» على هذا الطير أو عدمه، كما يتّصل بالتفريق بين الكلمات المتقاربة التي تدلّ على الطير، وتلك التي تدلّ على الرجل الشاب الغضّ. فابن قتيبة والزبيدي وابن مكي أنكروا أن يقال للطائر «غُرنوق»، لأنّ الصحيح «غُرْنَيق» فحسب[٣]. على حين أنّ ابن السيد وابن هشام أجازا «غُرْنَيق» و«غُرْنُوق» واستندا إلى قول عن الخليل[٤]. أما الرجل الشابّ فيقال له: غُرنوق وغِرنيق وغُرانِق وغَرَوْنَق وغِرناق، مع خلاف بينهم[٥]. وفي «اللسان» و«القاموس» و«التاج»: أنّ الغُرْنُوق والغِرْنَيق: طائر أبيض، أو أسود من طير الماء، طويل العنق، وعن الأصمعي أنه «الكركي»، وقال غيره: هو طائر طويل القوائم، يشبه الكركي[٦]. فإن صحّ أنّ الأصل هو طير الماء يكون كلام الناس على سبيل النقل للمشابهة بين طير الماء، والكركي. ولعلّ عدم التدقيق في الفرق الذي قد يميز أحدهما من غيره هو الذي عمل على هذا النقل.

ويقولون «هَاج» الزرع، إذا غَلُظ وخشُن، لا يعرفون فيه غير ذلك. وإنّما هاج: تصوّح وجفّ. قال الله تبارك وتعالى: [٧] «ثم يهيج فتراه

---

(١) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٦.

(٢) ابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٦، الحاشية(٨)، للمحقق د. عبد العزيز مطر.

(٣) انظر: أدب الكاتب، ص١٠٧، ولحن العوام، ص٢١٨-٢٢٠، وتثقيف اللسان، ص٢٠٦.

(٤) انظر: الاقتضاب، ص ١٣٤، والمدخل، ص ٣٥-٣٦.

(٥) انظر: الاقتضاب، ص ١٣٤.

(٦) انظر: اللسان، ١٠/ ٢٨٧، والقاموس، ص ١١٨٠-١١٨١، والتاج، ٧/ ٣٥ (مصر).

(٧) الزمر، آية: ٢١.

مصفراً»[1]. وفي الأصول أنّ هاج البقل هياجا: يبس واصفرّ وطال فهو هائج[2]. وبالنظر إلى ملمح «الطول» يمكن أن نؤول هذا الاستعمال على أساس الارتباط بين الطول والغلظة واستيفاء مدى النضج، والاصفرار واليبس. فقَبْل الاصفرار واليبس يكون الزرع قد طال وغلظ وخشن.

ومن هذا النحو أيضاً أنّهم يقولون لنبت له زهر أصفر «أُقْحُوان» وليس إياه. إنّما الأُقحوان: البابُونَج والبابونَق، وهو الذي يقول له الناس البابونُق بضمّ النون[3]. ومن المحتمل في هذه الحال أن يكون شيوع كلمة «البابونج» الفارسية للدلالة على الشيء نفسه عند العرب، وهو الأقحوان، جعل الناس يكتفون بكلمة البابونج، على حين أنّهم جعلوا كلمة «الأقحوان» تشير إلى نوع قريب ومشابه من الزهر الذي سمّاه العرب بالأقحوان. فالمشابهة بين الأقحوان الذي هو البابونج، وذلك النوع الذي قصده الناس بقولهم «أقحوان» واردة لتقارب صفات النبتين، فالأول منهما: نبت طيب الريح حواليه ورق أبيض ووسطه أصفر، وهو البابونج أو القرّاص. والثاني كما يروي ابن مكي عن عامّة الناس في عصره: نبت له زهر أصفر. ويؤنسه ماجاء في بعض المراجع الحديثة من تحديد لدلالة «الأقحوان». ففي «الموسوعة العربية الميسرة» و«المعجم الوسيط» و«المصطلحات العلمية والفنية» و«معجم الأغلاط اللغوية» للعدناني أنّ الأقحوان أنواع من الفصيلة المركبة، منها البابونج. وهو في المصطلح العلمي (Chrysanthème) جنس زهر مشهور، وأحد أنواع هذا الجنس هو الأقحوان في مفردات ابن البيطار أي البابونج الأبيض الزهر، ولذا أطلقت لفظة الأقحوان على اسم الجنس تعميماً، وتطلق على أنواع مقاربة له[4].

---

(١) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ١٩٧.

(٢) انظر: اللسان، ٢/ ٣٩٥-٣٩٦، والقاموس، ص ٢٧٠، والتاج، ٦/ ٢٨٨-٢٨٩.

(٣) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٤.

(١) انظر: الموسوعة، ص ١٨٤، والمعجم الوسيط، ١/ ٢٢، والمصطلحات، ٣/ ٧، ومعجم الأغلاط، ص ٥٣٧.

ويقــولـون للفــرس القليل اللـحم المضطرب الخلق «مِلْوَاح»، وليس كذلك. إنما الملواح: السريع العطش[1]. والحق أنّ في هذه الدلالة ثلاثة أقوال ذكرتها المصادر. فالمِلواح: العظيم الألواح وهي ذراعاه وساقاه وعضداه. والملواح: العطشـــان، وكـــذلك المليـــاح، ومنه «إبل لوحي» أي عطشى. والملواح: الضامر، ذكرا كان أو أنثى ومنه امرأة ملواح ودابة ملواح، إذا كان سريع الضمر، وروى ابن الأثير أنّ اسم فرس النبي صلى الله عليه وسلم «مُلاوِح»، وهو الذي لا يسمن، والسريع العطش[2]. فعلى هذا تكون العلاقة بين سرعة الضمر، وقلة اللحم ومايظهره من اضطراب الخلق واردة، لأنّ سرعة الضمر تؤدي إلى هذه الملامح وهي سببها أصلا. كذلك يمكن أن نقيم علاقة مابين سرعة العطش وسرعة الضمر، لما تنبىء به سرعة العطش من اضطراب في وظائف الجسم، ولاسيّما إذا كان زائدا على المعتاد.

ويقولون للفرس الأبيض «أَشْهَب»، وليس كذلك. إنّما يقال: أبيض وقرطاسي، فأمّا الشُّهبة فهي سواد وبياض، ومنه يقال: فرس أشهب، إذا اختلط فيه السواد والبياض[3]. وفي «اللسان» و«القاموس» و«التاج» أنّ: الشَّهَب: لون بياض يصدعه سواد في خلاله، كالشُّبهة، لا البياض الصافي، كما وهم فيه بعض، وأنشد: «وعلا المفارق ربع شيب أشهب». ومن المجاز: سنةشهباء، إذا كانت مجدبة بيضاء من الجدب لاخضرة ترى فيها. وعن ابن برّي أنّ الشّهباء: البيضاء لكثرة الثلج وعدم النبات. أما الشُّهبة في ألوان الخيل فهي أن تشقّ معظم لونه شعرة أو شعرات بيض، كُميتا كان أو أشقر أو أدهم[4]. فالظاهر من خلال ماذكر أنّ اللون الأبيض هو الملمح الأساسي في

(١) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ١٩٨.

(٢) انظر: اللسان، ٢/ ٥٨٤-٥٨٥، والقاموس، ص ٣٠٧، والتاج، ٧/ ١٠٢-١٠٦.

(٣) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص٢٠٢-٢٠٣، وهو في شفاء الغليل للخفاجي، ص٣٨.

(٤) انظر: اللسان، ١/ ٥٠٨-٥١٠، وانظر تفصيل البياض في ذنب الفرس، ١١/ ٣٥٣-٣٥٤، والقاموس، ص ١٣٢، والتاج، ٣/ ١٦٤-١٦٥.

الشَّهب، لأنّ وجـوده سـبب في إبراز هذا النوع من الألوان. ولعلّ زيادة البياض على مايخالطه، ولا سيّما في الأمثلة التي ذكرت، كالسّنة الشهباء ونحوها وطّأت لهذا الاستعمال. ومن الممكن أن نفترض أنّ الناس لم يقصدوا بالشّهبة اللون الأبيض خالصا، إنّما غلّبوا البياض على غيره، فقرب الأشهب من الأبيض الخالص أو القرطاسي وإن لم يكن إيّاه.

ومما غلطوا في لفظه ومعناه - كما يقول ابن مكي - قولهم للدابة المهزولة «مَجْعُومـة». وإنّمـا يقـال: جَعِمَتْ إذا قَرِمتْ إلى مـا تأكله، لا إذا هَزَلَت. وكذلك يقال: رجل جَعِم إلى الفاكهة، إذا كان قَرِما إليها[1]. أما غلط اللفظ، أي اشتقاق اسم المفعول «مجعوم» من جعم اللازم فقد صوّبه صاحب «القاموس» حين ذكر أنه يقال: جَعِمَ، وهو مجعوم وجَعِم[2].

وفي الدلالة نرى أنّ «جعم» لا يدلّ على ماذكره ابن مكي فحسب، أي على القَرَم، بل يدلّ أيضا على عدم اشتهاء الطعام، فهو من الأضداد[3]. أما مايتصل بقول الناس «مجعومة» يعنون أنّ الدابة مهزولة فلعلّه نقل جاء من «الجُعَام»، وهو داء يصيب الإبل بأرض الشام، كما روى ابن برّي، فيأخذها في بطونها ثم يصيبها له سُلاح[4]. وهذا مايؤدي إلى الهزال نظرا إلى أثر ذلك الداء. فالدابة التي تصاب بالجُعَام يغلب عليها الهزال، وإلى هذا الملمح اتجه الناس إذ شبّهوا - على مايبدو - الدابة المهزولة بالتي أصيبت بالجُعَام. كما يمكن أن يكون استعمال الناس من جهة المعنى الآخر الذي ذكرته المصادر، وهو ترك الطعام لعدم اشتهائه. وعلى هذا تكون «المجعومة» هي الدابة التي عزفت عن الطعام فأصبحت مهزولة من غير داء ظاهر.

---

(١) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٢٥.

(٢) انظر: القاموس، ص ١٤٠٧.

(٣) انظر: اللسان، ١٢/ ١٠١-١٠٢، والقاموس، ص ١٤٠٧، والتاج، ٨/ ٢٢٩ (مصر).

(٤) انظر: اللسان، ١٢/ ١٠١-١٠٢.

ويقـولون «عَرْطَز» المهـر، إذا مـرّ يمرح. وإنّمـا العـرطزة عند العـرب: التنحّي، يقـال: عـرطز الرجل إذا تنحّى(١). في المصادر أنّ «عـرطز» كعـرطس الرجل، إذا تنحّى عن القـوم، وذلّ عن منازعتـهم ومناوأتهم. وليس في هذه المصـادر أيّ إشـارة إلى استـعـمـال الناس الذي ذكـره ابن مكي(٢). ولعلّ نقل المعنى هذا بني على مشـابهـة قـد تكون واردة، وهي بين حـركـة الرجل الذي يتنحّى عن القوم، ويبتعد مجانبا ماهم فيه، وحركة المهر وهو يمرّ مرحا منفلتا من أمه ورعيله.

ويقـولون أيضـا للفـرس السـريع الحـسن المشي «حَادِر»، وللمـرأة الحسناء: «حَادرة» والحَدَارة، كمـا يقول ابن مكي، إنّمـا هي الغَلظ، يقـال: فرس حادر، أي غليظ، وإنّما سمّي الأسد حَيْدرة لشدّته وغلظه(٣). غير أنّ في أصول هذه المادة مايدلّ على كلام الناس، فقد جاء أنّ: الحدر، الحطّ من علو إلى سـفل، والإسـراع، و«الحـادر»: كلّ ريّان حـسن الخلق، والغـلام الجميل الصبيح، والممتلىء الشباب، والمجتمع الخلق(٤). فقول الناس للفرس السـريع، حـادر له مـايؤيده لوجـود ملمح السـرعـة في دلالة حـدر، كـذلك وصفـهم للمرأة بالحسن له بما رأينا من نصوص المعاجم ارتبـاط وثيق. والحقّ أنّ في دلالات هذا الأصل: «حدر» تباينا واضحا، لأن حدر أساساً تدلّ على الحطّ من علو إلى سفل، ثم ألحق بهذه الدلالة ملمح السـرعة نظراً لأنّ الحطّ يكون عـادة سريعـا. لكنّ هناك دلالات أُخر لا ارتبـاط لهـا بهـذا الأصل على مايبـدو، كالسِّمَن، والامتـلاء لحما وشـحمـا وشـبابا، والجمـال، والحسن، والشدّة والغلظة.

---

(١) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٦.

(٢) انظر: اللسـان، ٥/ ٣٧٤، ٦/ ١٣٨، والقـامـوس، ص ٦٦٤، ص ٧١٨، والتـاج، ١٥/ ٢١٩، ١٦/ ٢٥٢.

(٣) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٣.

(٤) انظر: الأساس، ص ٧٦، واللسان، ٤/ ١٧٢ ـ ١٧٣، والقاموس، ص ٤٧٦، والتاج، ١٠/ ٥٥٤ـ٥٦٣.

وينكر ابن مكي قول الناس «سلسلة» الظهر، لأنّ السناسن: عظام الظهر، واحدها: سِنْسِن، بالكسر لاغير، وسنسنة أيضاً[1]. والحقّ أن ماذكره ابن مكي من إطلاق كلمة «سناسن» على عظام الظهر، تؤيّده كتب خلق الإنسان[2]. لكنّ قول الناس «سلسلة» محتمل على النقل للمشابهة، هذا إن لم ندخل احتمال الإبدال الصوتي في حسباننا. فالسلسلة: دائرة من حديد ونحوه، ومنه سلاسل البرق: ماتسلسل منه في السحاب وسلاسل الرمل: رمل ينعقد بعضه على بعض، وشيء مسلسل متصل بعضه ببعض. فالمشابهة بين سلسلة الحديد ونحوها ممّا هو متصل حلقة إثر أخرى، وفقرات الظهر التي يكون فيها ذلك التسلسل واردة، وليست ببعيدة.

كما ينكر قول الناس للمرأة الكهلة المسترخية اللحم «مُطَهَّمة»، لأنّ المُطَهَّم، كما قال الأصمعي، التامُّ كلّ شيء منه على حدته، فهو بارع الجمال. ومنه يقال: صبيّ مطهّم، وفرس مطهّم، إذا كان حسن الخلق[3]. والظاهر أنّ ابن مكي قد اقتصر على أحد قولين جاءا في تفسير هذه الدلالة. ففي المصادر أنّ «المُطَهّم» من الأضداد، قيل هو السمين الفاحش السِّمن والمنتفخ الوجه. وقيل النحيف الجسم. وعن الأزهري أنّ المطهّم مختلف فيه بين قول طائفة إنه كلّ عضو منه حسن على حِدَته، وقول أخرى إنه السمين الفاحش السمن[4]. أما اتجاه الناس إلى إضافة ملمح السن في «المطهّمة» فهو من النحو الذي مرّ بنا مثيله في «هركول» من ملاحظة العلاقة التي قد تكون بين ترهّل الجسم، والتقدّم في السن.

---

(١) انظر: التثقيف، ص ٣٢٧.

(٢) انظر: السطل، د. وجيهة، التأليف في خلق الإنسان، ص ٢٩٣، وقارن باللسان، ١٣/ ٢٢٩، والقاموس، ص ١٥٥٨.

(٣) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٢.

(٤) انظر: المختار، ص ٣٩٩، واللسان، ١٢/ ٣٧٢، والقاموس، ص ١٤٦٤، والتاج، ٨/ ٣٨٢ (مصر).

ومن ذلك أيضـا أنّ «المُقْرِف» هو عندهم البـخـيل، وذلك غلط. لأنّ المقـرف: الذي أمّه كـريمة وأبوه ليس كـذلك. والهـجين: الذي أبوه كريم وأمـه ليست كذلك[1]. ويقتصر ابن مكي هنا ـ كما رأينا في المثال السابق ـ على قـول واحـد ممّا جاء في تفسير دلالة «المقرف» فالمقرف إضـافة إلى مـاذكـر النّذل، ووجه مقرف: غير حسن، ولا تكون المقارفة إلا في الأشياء الدنية[2]. ويبدو أنّ أصل الـدلالة هـو «قَرِف» فـلان، إذا أصـابه القَرَف أي مـداناة المرض. ثمّ تطوّر هذا فيـما يبدو إلى معنى: قرف من كذا، أي نبت عنه نفسه، كـما تنبو عن رؤية من يلابسه الداء ويضنيه المرض. ومن هنا كـان الارتباط بين المقـارفة والأشيـاء الدنيئة. وإلى هذا يمكن أن نـردّ قـول الناس للبخيل «مقـرف» لأنه خسيس تنبو عنه النفس وتشمئز من بخله. كما يمكن أن يكون قولهم «مقرف» للذي يداني الهجنة من هذا النحو، لأنّ هذا الوصف مبعثه نبوّ النفس من عدم أصالة النسب ولاسيّما في المجتمعات القبلية.

ويقـــرب من هذا قـــول الناس «الأوباش» يعنون به السَّفِلة، وليس كـذلك. إنّما الأوباش والأوشاب: الأخلاط من الناس من قبائل شتّى، وإن كـانوا رؤسـاء وأفـاضل. وفي الحـديث: «قـد وبَّشَت قـريش أوباشـا»، أي جمّعت جموعا[3] غـيـر أنّ بعض المصـادر ذكـرت أنّ «الأوباش» الأخـلاط والسفلة[4]، كـما ذكر بعضها الآخر أنّ «أوباش» الجند: أخلاطه ورذاله[5]. ومن ذلك «وبش» الكلام: رديئـه[6]. فاستعمال العامة الذي ذكره ابن مكي محتمل على هذا، وقد رأينا من ينصّ عليه صريحا. ومن الممكن أن نسلّم

---

(١) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٠١.

(٢) انظر: اللسان، ٩/ ٢٨٠ـ ٢٨١، والقاموس، ص ١٠٩١ والتاج، ٦/ ٢٢٠ (مصر)، وقاموس رد العامي الى الفصيح لأحمد رضا، ص ٤٥٨ ـ ٤٥٩.

(٣) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٠١.

(٤) انظر: القاموس، ص ٧٨٥، والتاج، ١٧/ ٤٣٧.

(٥) انظر: الأساس، ص ٤٩١.

(٦) انظر: اللسان، ٦/ ٣٦٧.

لابن مكي بأنّ دلالة الأصل هي مارواه فعلا من أنّ الأوباش : الأخلاط ، وإن كانوا رؤساء . لكنّنا نفترض أنّ هذه الدلالة قد تطوّرت بسبب مايلاحظ من الأوباش الذين هم من قبائل شتّى من تعدّد الأهواء واختلاف العادات ، مما ينفّر الناس منهم إضافة إلى نظرة العربيّ إلى الأخلاط الذين هم شتّى وليسوا جميعا ، إذ لايضمّهم أصل ينتمون إليه ويعتصمون به . ولذلك غدت كلمة «الأوباش» ـ فيما نقدّر ـ تدلّ على السّفلة وأراذل الناس . كما يمكن أن يلاحظ هذا الذي ذكرنا من فوضى هؤلاء لدى الجند وهم غالبا من قبائل متعددة[١] .

ويقولون : قدم الأمير في «ضففَ» يعنون في كثرة وحَفَدة ، وإنّما الضفف : قلّة الطعام وكثرة الآكلين . والحَفَف : أن يكون الطعام على قدر آكليه[٢] . وجاء في «اللسان» و «القاموس» و«التاج» أنّ الضفف : ازدحام الناس على الماء . وعن ثعلب : أن تكون العيال أكثر من الزاد . وقيل : الغاشية والعيال ، وقيل : الحَشَم . كلاهما عن اللحياني[٣] . فكلام الناس على هذا نقل قريب المأخذ ، لأنّ قصد الناس هو ملاحظة الكثرة والزّحام ، لدى قدوم الأمير ، كما يكون الازدحام والكثرة على الماء والطعام . وقول بعض اللغويين أنّ الضفف : الحشم يجعل قول العامة سائغا ، لأنّ للأمير حشما يسيرون بسيره ويتزاحمون حوله .

«ومن ذلك «بُنْك» الشيء ، هو عندهم معظمه ، وليس كذلك . إنّما بنك كلّ شيء : خالصه»[٤] وفي المصادر أنّ البنك : أصل الشيء ، وقيل خالصه . وعن الليث : تقول العرب كلمة كأنّها دخيل ، تقول : ردّه إلى بنكه الخبيث ، تريد به أصله . وقال الأزهري : البنك بالفارسية الأصل . ومنه تبنّك

(١) جاء لدى العدناني ردّا على من أنكر «الأوباش» بمعنى السفلة أو الرعاع أن مجموعة من المعاجم ذكرت أنها تعني أخلاط الناس أو رعاعهم أو سفلتهم أو أوغادهم أو أوشابهم أو أشوابهم أو أراذلهم أو حثالتهم أو طغامهم أو أنذالهم . انظر : معجم الأغلاط ، ص ٧١١ .

(٢) انظر : ابن مكي ، التثقيف ، ص ٢٠٢ .

(٣) انظر : اللسان ، ٩/ ٢٠٧ـ٢٠٨ ، والقاموس ، ص ١٠٧٣ ، والتاج ، ٦/ ٧٣(مصر) .

(٤) ابن مكي ، التثقيف ، ص ٢٠١ .

بالمكان: أقام به وتأهل، وفي عزّه، تمكّن[1]. فإن صحّ أنّ «البنك» دخيل يكون التطوّر قد مسّ المعنى والمبنى معا، فالمعنى - كما ذكروا - هو «الأصل»، لكنّه تطوّر بالاستعمال إلى الدلالة على «الخالص» وهو قول مرويّ في الأصول. ومن الممكن أن نلحق كلام العامة بهذا التطوّر على سبيل النقل، إذ ذهبوا بالبنك إلى «معظم» الشيء. أما المبنى فقد حدث فيه تطوّر اشتقاقي من الاسم إلى الفعل، أي من «البنك» إلى «تبنّك». ونظنّ أنّ المعاني التي ذكرت لهذا الاشتقاق لها بدلالة «بنك» على الأصل ارتباط، لأنّ تمكّن وتأهل وأقام في المكان تتضمّن «التأصل» والاستقرار.

ومنه قولهم للبوادي «قرى»، وخرجنا إلى القرية، إذا خرجوا إلى البادية، وليس كذلك. إنّما القرية - كما يقول ابن مكي - المدينة، قال الله - عزّ وجلّ -: «على رجل من القريتين عظيم»[2]، وقيل أراد مكة والطائف. وقال: «ولتنذر أمّ القرى ومن حولها»[3]. قال قتادة: كنا نُحدَّث أنها مكة[4].. وفي «كفاية المتحفظ في اللغة» للأجدابي (ت ٦٥٠هـ) أنّ القرية: كلّ مكان اتصلت فيه الأبنية واتخذ قرارا وجمعها قُرى، ويقع ذلك على المدن وغيرها. والأمصار: المدن الكبار، واحدها مصر. والمَدَرَة: القرية والمدينة، وكذلك البَحْرة والجمع بحار. والكُفُور: القرى الخارجة عن المصر.. ويقال: رجل قَرَوِيّ، إذا كان من أهل القرى، وبَدَوِيّ: إذا كان من أهل البادية[5]. وفي «اللسان»: والقرية: من المساكن والأبنية والضياع، وقد تطلق على المدن.. وفي حديث علي - كرم الله وجهه - أنه أُتي بضبّ فلم يأكله، وقال: إنه قرويّ، أي من أهل القرى، يعني إنّما يأكله أهل القرى

---

(١) انظر: المجمل، ١/ ٢٩٥، واللسان، (١٠/ ٤٠٣)، والقاموس، ص ١٢٠٦.

(٢) الزخرف، آية: ٣١.

(٣) الأنعام، آية: ٩٢.

(٤) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٦-٢٠٧.

(٥) انظر: الأجدابي، كفاية المتحفظ، ص ٤٤.

والبوادي والضياع دون أهل المدن[1]. وربما بدا من خلال ماقدّمنا أنّ هناك فرقا بين القرية والمدينة، وإن كانتا في معظم الأقوال مترادفتين. فعبارة الأجدابي: ويقع ذلك على المدن وغيرها، والعبارة الواردة في اللسان: وقد تطلق على المدن، تشيران إلى أنّ القرية: مجموعة من المساكن والضياع أصلا لكنها ربّما دلّت على المدن على سبيل التقريب. وهناك تفريق أوضح في تفسير حديث عليّ بين القرى والضياع والبوادي من جهة، والمدن من جهة أخرى. وهذا يقوّي ماتأوّلناه من الفرق آنفا، لأنه يجعل القرى والبوادي على صعيد واحد في مقابل المدن. وعلى هذا نفترض أنّ كلمة «قرية» كانت تطلق على التجمّعات الحضرية في شبه الجزيرة العربية، في مقابل البادية التي تضمّ القبائل المتنقّلة. لكنّ العرب حين خرجوا من جزيرتهم إلى الأقاليم الأخرى فاتحين صادفوا حواضر أكبر من تلك التي عرفوها في القرى فبدأ التمايز في افتراضنا بين المدن وهي الأمصار الجامعة من جهة، والقرى والضياع والمزارع وما يحيط بها من أراض أو بواد من جهة أخرى[2]. ومن هنا كان استعمال الناس كلمة «قرى» بمعنى الضياع المتناثرة في الأرياف والبوادي.

ومما تضعه العامة غير موضعه قولهم فيما بين صلاة الفجر إلى الظهر: فعلت «البارحة» كذا وكذا، وذلك غلط. والصواب أن تقول: فعلت الليلة كذا إلى الظهر، وتقول بعد ذلك: فعلته البارحة إلى آخر اليوم. ومما يتصل بذلك أنّهم يقولون بعد الغروب: فعلت «اليوم» كذا وكذا، وذلك غلط، والصواب أن تقول: فعلته أمس الأحدث، لأنّ مقدار اليوم من طلوع الشمس إلى غروبها، فإذا غربت الشمس فقد ذهب اليوم ومضى. والحقّ أنّ هذه المسألة مختلف فيها، ولذلك رويت في مصنّفات اللحن من وجهات

---

(١) انظر: اللسان، ١٥/ ١٧٧-١٧٨.

(٢) انظر مايتصل ببناء المدن الكبرى في الأمصار المفتوحة في: فيصل، د. شكري المجتمعات الإسلامية، ص١٠٢ - ١٠٦.

متعـدّدة. منها مـاذكره ابن مكي[1]، والحـريري[2]، والجواليقي[3]، وابـن الجوزي[4]، والبغدادي[5]، ومنها ماردّ به ابن برّي وابن الحنبلي والخفاجي. ومن الجدير بالذكر أنّ معظم ماروي كان عن ثعلب في مجالسه، ودليله ماورد في الحـديث النبـوي. ومن ذلك قـوله صلى الله عليه وسلم: «هل رأى أحـد منكم الليلة رؤيا». أمّا أصحاب الردود فقد ردّوا معظم ماورد لدى المصنِّفين فابن برّي - كما نُقل عنه في التكملة - يرى أنّ قول العامة: فعلت «اليوم» كذا، وهم في أول الليل بعد الغـروب، هو الصـحيح لأنه أثبت قـول ثعلب حـول «البارحة»، وعليه قاس قول الناس في «اليوم» ويقول: وإذا ثبت أنه لايقال في أول اليو م عند انقضاء الليلة: رأيته البارحة، بل يقال: رأيته الليلة، لكون الليلة الثانية لم تأت بعد. فكذلك لايجوز أن تقول في أول الليلة عند انقضاء اليوم: رأيته أمس، بل تقول: رأيته «اليوم» لكون اليوم الثاني لم يأت بعد. وإنّما جاز أن تقول بعد نصف النهـار: رأيته البارحة، لكون ذلك الوقت قد دخل في حـدّ مسـاء الليلة الثـانية[6]. وابن الحنبلي يرى أنّ قـول العـوام إذا أصبحوا: سهرنا «البارحة» صحيح، لقول الجوهري: البارحة أقرب ليلة مضت، وقول صاحب المغرب: إنّ البارحة الليلة الماضية. وادعى الحريري أنّ الاختيار في كلام العرب على ماحكاه ثعلب[7]. كذلك توقّف الخفاجي عند كلام الحـريري، وعقّب عليه بقوله: ماقاله ثعلب صحيح. نعم ماذكره على التجـوّز، ومثله لايعـدّ غلطا، بل عـدول عن المختـار. وفي قـوله - أي الحريري - الاختـيـار ماينبّه عليه. فـفي صحيح البخـاري: قـال أبو هريرة:

---

(1) انظر: التثقيف، ص ١١١.

(2) انظر: الدرة، ص ٧.

(3) انظر: التكملة، ص ٥-٦.

(4) انظر: تقويم اللسان، ص ١٨٠، ٢٠٩.

(5) انظر: ذيل الفصيح، ص ١٠٠-١٠١.

(6) انظر: الجواليقي، التكملة، ص ٥-٦.

(7) انظر: ابن الحنبلي، بحر العوام، ١٦٥-١٦٦.

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: كلّ أمّتي معافى إلا المجاهرون، وإنّ في المجاهرة أن يعمل الرجل بالليل عملا ثم يصبح وقد ستره الله فيقول: عملت البارحة كذا وكذا، قد بات يستره الله فيصبح يكشف ستر الله عنه. وفي صحيح مسلم أنّ النبيّ كان إذا أصبح قال: هل رأى أحد منكم البارحة رؤيا. . وقال في شرح الصحيحين: إنّ ماذكر يدلّ على صحّة ما أنكره المصنّف وفصاحته، فقول المصنّف وقد جاء في الآثار والأخبار مخالف للمرويّ في الصحيحين، فثبت أنه مختار لصدوره عن المختار أفصح الناس(١). أما ماجاء في المعاجم فلم يزد على مارأينا من أقوال، وليس فيها شيء نرجّح به أحد الأقوال على ماسواه(٢).

ويقولون: «تشحّط» الصبيّ إذا بكى، وتشحّطت المرأة إذا صاحت، وليس كذلك، إنّما التشحّط: التضرّج بالدم(٣). وفي الأصول: شحّطه: ضرّجه بالدم فاضطرب فيه، والتشحّط: الاضطراب في الدم. وتشحّط الولد في السَّلَى: اضطرب فيه(٤). . ومن الممكن تفسير هذا القول من كلام العامة على أنه نقل يقرّبه مابين الاضطراب والتخبّط من جهة، والبكاء والصياح من جهة أخرى، من علاقة. فالتخبّط والتمرّغ والاضطراب في السّلى - المشيمة - يصحبه بكاء الولد عادة. كما يمكن أن يكون الصراخ والصياح مصاحبيّن للذي أُردي مثخنا أو قتيلا. وعلى هذا تكون المشابهة واردة بين الطفل الذي يبكي بكاء شديدا، والولد المتشحّط في السّلى باكيا. كذلك تكون المشابهة بين المرأة التي تصيح باكية أو معولة، والمتشحّط الذي

---

(١) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص ٢٤

(٢) انظر: المغرب، ١/ ٦٦، والمختار، ص ٤٦، واللسان، ٢/ ٤١٢، والقاموس ص ٢٧٢، والتاج، ٦/ ٣٠٦-٣٠٧

(٣) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٢

(٤) انظر: المجمل، ٣/ ٢٠١، والأساس، ص ٢٣٠، واللسان، ٧/ ٣٢٧-٣٢٨، والقاموس، ص٨٦٨-٨٦٩، والتاج، ١٩/ ٤٠٠-٤٠١، وانظر أيضا: رضا، أحمد، قاموس ردّ العامي إلى الفصيح، ص ٢٨٢.

يصيح وهو مضرّج بدمه محتملة. ولعلّ هذا الاستعمال يردّ إلى ذلك النوع من التطوّر المعروف «بانحطاط المعنى»، لأنّ التشحّط غدا يدلّ على البكاء والصراخ بعد أن كانت دلالته أقوى، إذ ارتبطت بالمواقف الخطيرة على حياة الولد في تلك اللحظات، وعلى حياة الصريع، إن لم يكن قد فارقها.

وهناك أخيرا ثلاثة أمثلة من التصويب الذي يكون بين كلمتين متقاربتين في الأصوات، ممّا يوهم بالإبدال، وما يتصل بذلك من نقل للمعنى في إحداهما دون الأخرى. من ذلك أنّهم يقولون: «ثوى» المال، ومال ثاوٍ والصواب - كما يقول ابن مكي - تَوِي يتوى تَوىً فهو تَوٍ. فأما «ثوى» بالثاء فإنّ معناه: أقام. وقال الله تعالى: «وما كنت ثاويا في أهل مدين»(1) أي مقيما ثمّ، وقال الحارث بن حلّزة: «. . ربّ ثاوٍ يُملّ منه الثواء» إلاّ أنّه ربّما وقع في الرثاء «ثوى» ومعناه: هلك في ذلك الموضع ولم ينقل منه. ففيه زيادة معنى على توي. ومنه قول ذي الرمة: «. . ومازلت حتى ظنّني القوم ثاويا». وإنّما جاز في مثل هذه المواضع لذكر الموت وارتفاع الإشكال(2). فالعامة على هذا يقصدون بقولهم: ثوى المال أي هلك وذهب فلم يُرجَ. ويبدو أنّ احتمال إبدال التاء ثاء بعيد، لأنّ نظريّة السهولة في النطق وأثرها في تطوّر الأصوات ترجّح - كما يقول عبد العزيز مطر - تطوّر الثاء إلى التاء لا العكس لأنّ الأيسر أن تنتقل الأصوات من الرخاوة إلى الشدة، كما حدث في اللهجات الحديثة، إذ أصبحت الثاء تاء(3). وفي المعاجم: ثوى الرجل: قبر، لأنّ ذلك ثواء لا أطول منه، يقال للمقتول: قد ثوى. وثوى أيضا: هلك(4). وعلى هذا يفسّر قول الناس: ثوى المال أي هلك على أنه من قبيل المشابهة بين ذهاب المال الذي لا يرجى، وهلاك المرء ثاويا لا يبرح. ومن الممكن أن نعدّ هذا الاستعمال من

---

(1) القصص، آية: 45.

(2) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص 51.

(3) انظر: مطر، د. عبد العزيز، لحن العامة، ص 227.

(4) انظر: اللسان، 14/126، والقاموس، ص 1637.

الاستعارة التي تكون بإسناد الفعل إلى غير فاعله حقيقة توسّعا، وهو نوع وقف عنده عبد القاهر الجرجاني في «دلائل الإعجاز»، وسمّاه بالمجاز الحكمي. ومن أمثلته التي ذكرها قولهم: «أتى بي الشوق إلى لقائك، وسار بي الحنين إلى رؤيتك، وأقدمني بلدك حقّ لي على إنسان»، وأشباه ذلك ممّا تجده لسعته وشهرته يجري مجرى الحقيقة التي لايشكل أمرها[1].

ويقولون من هذا النحو: «تَدَعْدَعَ» البناء. والصواب: تذعذع، بالذال المعجمة. وأصل التذعذع التفرّق، ومعنى تذعذع البناء: تفرّقت أجزاؤه.. وتذعذع مثل تضعضع. أما الدعدعة بالدال غير معجمة فتحريك المكيال ليسع ماتجعله فيه. وقال ابن دريد: دعدعت الإناء دعدعة إذا ملأته، وأنشد للبيد: «المطعمون الجفنة المدعدعة»[2] ويبدو أنّ الإبدال الصوتي ههنا وارد، لأن تطوّر الذال إلى دال معروف في كثير من اللهجات. وعلى هذا اعتمد عبد العزيز مطر حين مال إلى «أنّ النطق بالذال دالا في الكلمات الآتية ناجم عن التطوّر الصوتي لا التصحيف، وهي قول العامة في الأندلس وصقلية وبغداد: جرَد، لمرض يصيب قوائم الدابة. وقول عامة الأندلس وصقلية: تَدَعْدَعَ البناء بدل تذعذع..»[3]. ومن الجدير بالذكر أن الزبيدي ذكر هذا القول من كلام العامة لكنّه أجازه على أنه أصل مستقلّ، أي تدعدع من دعدع بالدال أصلا. وقد قال في ذلك: «وقد يحتمل الاشتقاق أن تقول: تدعدع البناء، أي تدافع، من دعدعت، إذا دفعت»[4]. ويبدو أنّ ابن مكي لم يقتنع بهذا التوجيه، فأخذ التخطئة وترك التصويب. ومن الممكن إذا تركنا مسألة الإبدال جانبا أن نعدّ هذا الاستعمال من النقل، وهو ما ألمح إليه الزبيدي. ولعلّه من دعدعة الإناء، إذا حُرّك، لما تشير إليه هذه الدعدعة من تدافع

---

(١) انظر: الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الاعجاز، ص ٢٠٣-٢١٠.

(٢) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٥٨-٥٩.

(٣) مطر، د. عبد العزيز، لحن العامة، ص ٢٢٧.

(٤) الزبيدي، لحن العوام، ص ١٤٠.

واضطراب وتضعضع. وعلى هذا يكون قول الناس: تدعدع البناء على سبيل المشابهة على مايبدو بين دعدعة الإناء وتدعدع البناء.

وآخر مثال من هذا أنهم يقولون: اقطعه من حيث «رقّ». والمسموع من كلام العرب: من حيث ركَّ. قال ابن قتيبة في «غريب الحديث»: وهما سواء ولكنّ المسموع بالكاف(١). كذلك ذكر الحريري في «درة الغواص» أنّ كلام العرب: اقطعه من حيث ركّ، أي ضعف، على حين أنّ خاصة الناس يقولون: اقطعه من حيث رق(٢). غير أنّ الخفاجي فسرّ هذا القول على المجاز، لأنه يلزم من رقّة الثوب عدم قوّته، فلا مانع عنده من إرادة لازمه. وباب المجاز واسع، كما يقول. ولتقارب هذين الفعلين: رقّ وركّ فسرّ أهل اللغة رقّ بركّ. أما مسألة الإبدال الصوتي فلا حاجة إليها، أي لاحاجة إلى أن يقال: إنّ الكاف تبدل قافاً لقرب مخرجهما(٣). وفي «اللسان» أنّ: الرقيق: نقيض الغليظ والثخين. والرقة ضدّ الغلظ. والرَّقَق: الضعف، ورجل فيه رَقَق، أي ضعف، والرقّة مصدر الرقيق عامّ في كلّ شيء، حتى يقال: فلان رقيق الدين. . وفي حديث عائشة عن أبيها أنّه رجل رقيق أي ضعيف هيّن، ومنه الحديث: أهل اليمن أرقّ قلوبا، أي ألين. . .(٤). وفي موضع آخر من «اللسان» أيضا: وركّ الشيء أي رقه وضعف، ومنه قولهم: اقطعه من حيث ركّ والعامة تقول: من حيث رق(٥).

ومن أمثلة الحريري على هذا النحو من وضع الشيء في غير موضعه أنّهم يقولون: «أَزِفَ» وقت الصلاة، إشارة إلى تضايقه ومشارفة تصرّمه، فيحرفونه عن موضعه، ويعكسون حقيقة المعنى في وضعه. لأنّ العرب

---

(١) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٩٥.

(٢) انظر: الحريري، الدرة (توربيكه) ص ١٠٨.

(٣) انظر: الخفاجي، شرح الدرّة ص ١٥٢.

(٤) انظر: اللسان، ١٠/ ١٢١-١٢٢.

(٥) انظر: اللسان، ١٠/ ٤٣٢، والعبارة نفسها في التاج، ٧/ ١٣٦(مصر).

تقول: أزِف الشيء بمعنى دنا واقترب، لا بمعنى حضر ووقع، يدلّ على ذلك أنّ الله سبحانه سمّى الساعة آزفه وهي منتظرة لا حاضرة. وقال عزّ وجل فيها: «أزفت الآزفة»(١). أي دنا ميقاتها، وقرب أوانها، كما صرح جلّ اسمه بهذا المعنى في قوله سبحانه« اقتربت الساعة»(٢). والمراد بذكر اقترابها التنبيه على أنّ مامضى من أمد الدنيا أضعاف مابقي منه ليتّعظ أولو الألباب به. ومما يدل أيضا على أنّ «أزِف» بمعنى اقترب قول النابغة: «أزِف الترحّل غير أنّ ركابنا». . فتصريحه بأنّ الركاب مازالت يشهد بأنّ معنى قوله أزف أي اقترب، إذ لو قد وقع لسارت الركاب. . والعرب تقول في كلّ مايتوقّع حلوله ويرصد وقوعه كأن قد. . »(٣) كذلك ذكر ابن الجوزي أنّ: أزف الوقت، أي قرب، والعامة تجعل «أزف» بمعنى حضر ووقع وبعضهم يريد أنه قد ذهب وانصرم(٤). أما البغدادي فقد اقتصر على ذكر معنى «أزف» دون أن يشير إلى ماتستعمله العامة « فتقول: أزف الوقت: قرب، وأزف الترّحل: دنا، والأزَف: الضيق، ولايقال: زاف إلا في المشي»(٥). ويبدو أنّ كلام البغدادي موجّه إلى تصويب قول الناس: زاف في معنى أزف، لقربهما في الاشتقاق، مع أنّ لكلّ منهما معنى خاصا به. لكنّ الخفاجي استند إلى ماجاء في الأساس من قوله: من المجاز: في عيشه أزف أي ضيق، كما يقال: قريب ومقارب، كي يقدّر أزف خروج الوقت على أن للصلاة وقت فضيلة، وظاهره أنه استعمل في الضيق مجازا، وباب التجويز والتقدير واسع. وفي الحواشي- لابن برّي على الدرة على مايبدو- قولهم أزف وقت الصلاة إشارة إلى تضايقه ومشارفة تصرّمه صحيح، ألا ترى أنّ زمان الساعة الأولى، إذا قرب من الساعة الثانية

---

(١) النجم، آية: ٥٧.

(٢) القمر، آية: ١.

(٣) الحريري، الدرّة، ص ٥.

(٤) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ٩٠.

(٥) البغدادي، ذيل الفصيح، ص ١٠٧.

فقد أشرف على التصرّم[1] . وفي «اللسان» و«القاموس» و«التاج» : أزف : اقترب، وأزف الرجل، أي عجل فهو آزف، والآزف : المستعجل. المتآزف : الخَطو المتقارب، ومكان متآزف : ضيّق[2] . وعلى هذا لا يسلّم للحريري بأنّ «أزف» بمعنى دنا واقترب فحسب، إذ هناك كما رأينا في المعاجم معان أُخر تشير إلى الضيق والاستعجال، وهي قريبة من قول الناس، لأنّ في قولهم تعبيرا عن التضايق والاستعجال بسبب اقتراب الوقت على مافسره الخفاجي من أنّ قصدهم هو أزف خروج الوقت، على أنّ للصلاة وقت فضيلة، أي دنا خروج ذلك الوقت، فلتكن المسارعة إلى أدائها قبل فوته.

ومن ذلك أيضا توهّمهم أنّ معنى «بات» فلان، أي نام، وليس كذلك، بل معنى بات : أظلّه المبيت وأجنّه الليل، سواء نام أم لم ينم. يدلّ على ذلك قوله تعالى : «والذين يبيتون لربّهم سجّدا وقياما»[3] ويشهد به أيضا قول ابن رميض : . . بات يقاسيها غلام كالزلم . . فأخبر عنه أنه بات متصديا لحفظها ممّن هم بخرِابتها، أي سرقتها، لأنّ الخِرابة : اسم يختصّ بسرقة الإبل، والخارب : المتلصص عليها خاصة[4]» وعلّق الخفاجي على هذا بقوله : «واستعمال المبيت في أحد فرديه بقرينة تدلّ عليه غير بعيد»[5] . وجاء في «اللسان» أنّ بات : نام أو لم ينم، وعن الفراء : ومن قال بات فلان إذا نام فقد أخطأ، ألا ترى أنك تقول : بتّ أراعي النجوم معناه بتّ أنظر إليها، فكيف ينام وهو ينظر إليها[6]؟ . وفي «التاج» عن ابن كيسان : بات يجوز أن يجري مجرى نام، وأن يجري مجرى كان، قاله في كان وأخواتها[7] . واستنادا إلى ماسبق ذكره يمكن أن

---

(١) انظر : الخفاجي، شرح الدرة، ص١٨، وقارن بالأساس، ص٥، وكذا : المجمل، ١/ ١٨٦ .
(٢) انظر : اللسان، ٩/ ٤ـ٥، والقاموس، ص ١٠٢٢ـ١٠٢٣، والتاج، ٦/ ٠٣٩ (مصر) .
(٣) الفرقان، آية : ٦٤ .
(٤) الحريري، الدرة، ص ١٢٣ .
(٥) الخفاجي، شرح الدرّة، ص ٢٥١ .
(٦) انظر : اللسان، ٢/ ١٦ .
(٧) انظر : التاج، ٤/ ٤٦٢ .

يكون «بات» بمعنى: أقام ليلا، نام أولا، وبمعنى: نام، وهو قول الناس، وبمعنى: كان الناقصة والحقّ أنّ معظم الأقوال تهمل المعنى الأخير على الرغم من أنه يفسّر كثيرا من الأمثلة التي ساقوها. أمّا ماذكره الحريري فهو من المعنى الأول الذي يصحّ فيه أن يكون «بات»: أجنّه الليل نائما أو ساهرا. وهذا لاينفي قول الناس: بات أي نام. ومن الجدير بالذكر أنّ «بات» وأخوات كان، نحو «أمسى» و«أصبح» و«أضحى» و«ظل» و«كان» وهي أمّ الباب قد تكون بمعنى: «صار» خالصة من ارتباطها بمعانيها الأصلية، إن كان هناك قرينة تدلّ على أنه ليس المراد اتصاف المسند إليه بالمسند في وقت مخصوص. ممّا تدلّ عليه هذه الأفعال، ومنه قوله تعالى: «فكان من المغرقين»[1] أي: صار، وقوله: «فأصبحتم بنعمته إخوانا»[2]، أي: صرتم، وقوله: «فظلّت أعناقهم لها خاضعين»[3]، أي: صارت، وقوله «ظلّ وجهه مسودّاً»: [4]. أي: صار[5]. ومن هذا النحو تعليق ابن السيد على ابن قتيبة إذ ذكر أنّ: «بات فلان يفعل كذا، إذا فعله ليلا، وظلّ يفعل كذا، إذا فعله نهارا»[6]، فقال: قال المفسّر: قد قال هذا كثير من اللغويين، وليس بصحيح عند التأمل، وإنّما ينبغي أن يقال: إنّ ظلّ أكثر مايستعمل بالنهار. وأما القطع على أنه لايستعمل إلا بالنّهار فدعوى مفتقرة إلى دليل. وقد وجدنا ظلّ مستعملا في أمور لايختصّ نهارا دون ليل، فمنها قوله تعالى: «فظلتم تفكهون»[7]، وقوله: «إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين»[8]. فهذا لايختص وقتا دون وقت[9].

---

(١) هود، آية: ٤٣.
(٢) آل عمران، آية: ١٠٣.
(٣) الشعراء، آية: ٤.
(٤) النحل، آية: ٥٨.
(٥) انظر: الغلاييني، مصطفى، جامع الدروس العربية، ٢/ ٢٧٦-٢٧٧.
(٦) أدب الكاتب، ص ٢٠٤.
(٧) الواقعة، آية: ٦٥.
(٨) الشعراء، آية: ٤.
(٩) انظر: ابن السيد، الاقتضاب، ص ١٦١، وابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٠٤.

ويقولون: فلان في «رَفَهَة» والمسموع عن العرب في رَفَاهة ورَفَاهية . .
واشتقاق لفظ الرفاهية من الرِّفه، وهو أن تورد الإبل كلّما شاءت كلّ يوم، فكأنهم قصدوا بها التوسع[1] غير أنّ الخفاجي عقّب على هذا بقوله: «ثمّ إنّ ماذكره المصنّف من كون الرفهة[2]، بمعنى الرفاهية خطأ معروف. نعم الرَّفَهة محركة: الرّحمة وسعة العيش رحمة من الله. فإذا تجوّز بها عن ذلك لم يكن من الخطأ في شيء لمن له بصيرة نقادة»[3] فهناك إذن: الرَّفَاهَة، والرَّفَاهِية والرُّفَهْنِيَة، وهي تدلّ على رَغَد الخصب ولين العيش، والتنعّم والتوسّع في المطعم والمشرب. أما «الرَّفَهَة» فهي تدلّ على الرحمة والرأفة، يقال: فلان رافه بفلان أي راحم له[4] وعلى هذا يكون استعمال الناس من النقل، لأنهم تجوّزوا ـ كما قال الخفاجي ـ بها عن موضعها، وهو الرحمة والرأفة إلى الدلالة على الخصب والدعة، لما بين الدلالتين من علاقة.

وهناك أمثلة أخرى لدى الجواليقي في «التكملة». منها «الصَّلَف» تذهب العامة إلى أنه التّيه. والذي حكاه أهل اللغة في الصّلف أنه قلّة الخير. يقال: امرأة صلفة: قليلة الخير، لاتحظى عند زوجها[5]. وهذا القول نفسه لدى البغدادي في «ذيل الفصيح»[6]. وفي المصادر أقوال رويت عن الليث والخليل تشير إلى أنّ «الصّلف» قريب من التيه والكبرياء. فعن الليث: الصلف: مجاوزة قدر الظرف والبراعة والادعاء فوق ذلك، وعن الخليل: الصلف: مجاوزة قدر الظرف، والادعاء فوق ذلك تكبّرا. كذلك نقل «اللسان» عن «النهاية» أنه يدلّ على الغلّو في الظرف والزيادة على المقدار مع تكبّر.

---

(١) انظر: الحريري، الدرّة، ص ٩٩.

(٢) في المطبوع «الرفة»، وهو تحريف.

(٣) الخفاجي، شرح الدرّة، ص ٢٠٧.

(٤) انظر: اللسان، ١٣/ ٤٩٢ـ٤٩٣، والقاموس، ص ١٦٠٨، والتاج، ٩/ ٣٨٨(مصر).

(٥) انظر: التكملة، ص١٥.

(٦) انظر: ذيل الفصيح، ص ١٠٣.

وقيل: إنه مولّد(١). وبناء على هذا يكون كـلا المعنيين واردا، أي ماذكره الجواليقي ومعظم أهل اللغة من أنّ الصلف قلّة الخير، وما ذهبت إليه العامة، استنادا إلى تلك الأقوال التي نقلت عن متقدّمي اللغويين، من أنّ الصلف: التكبر والتيه، والادعاء. ويبدو من خلال النظر في دلالات «الصلف» الواردة في المعاجم أنّ أصل الدلالة - فيما نقدّر - هو من وصف السحاب بالصلف، إذا كان كثير الرعد، قليل الماء، كقولهم «ربّ صلف تحت الراعدة». ثم تطوّر هذا إلى معان حسيّة وأخرى ذهنية يجمعها الاشتراك في ملمح واحد هو قلّة الخير. وتجدر الإشارة إلى أنّ ابن الأعرابي جعل الصّلف مأخوذا من الإناء القليل الأخذ للماء، فهو قليل الخير. كما قال غيره: هو من قولهم: إناء صَلِف، إذا كان ثخينا ثقيلا(٢). وأيّا ماكان هذا الأصل، فإنّ الدلالة قد تطوّرت من «قلة الخير» إلى «التيه والتكبّر». ولعلّ هذا النقل كان بسبب المشابهة بين ادعاء المرء بأكثر ممّا فيه، ومايكون فيه من التيه ومجاوزة الحدّ، من جهة، والسحاب الصلف الذي يكثر رعده، ووعده بالمطر، ثم لاينجلي إلا عن القليل منه، من جهة أخرى. ويعضّد هذا الافتراض أنه يقال: رَعَد وبَرَق، وأَرعد وأَبرق، أي: أوعد أو تهدّد(٣). وهذا على سبيل المشابهة الواضحة بين فعل المهدّد الغاضب، وفعل البرق والرعد، ومايثيرانه من خوف واحتمال خطر.

وتذهب العامة أيضا إلى القول: فلان «ظريف» إذا كان حسن اللباس، وليس كذلك. لأنّ الظَّرْف في اللسان والحلاوة في العين والملاحة في الفم والجمال في الأنف. والظّريف هو حسن المنطق والجسم(٤). ليس هذا

(١) انظر: المجمل، ٣/ ٢٣٨، والمختار، ص٣٦٨، واللسان، ٩/ ١٩٦، والقاموس، ص ١٠٧٠ـ١٠٧١، والتاج، ٦/ ١٦٧(مصر).

(٢) انظر: رضا، ، أحمد، قاموس ردّ العامي الى الفصيح، ص ٣٣٦، والعدناني، معجم الأغلاط، ص ٣٨١.

(٣) انظر: القاموس، ص ٣٦١ ، ١١٢٠ .

(٤) انظر: الجواليقي، التكملة، ص ١٠، وابن الجوزي، التقويم، ص ١٥٤، والبغدادي، الذيل، ص ١٠٢ .

فحسب، بل هم إضافة إلى هذا النقل، يجعلون الظّرف في حسن اللباس والبزّة خاصة، دون أن يستعملوا الظّرف في موضعه. فقولهم إذن هو من النقل والتخصيص معا. وفي الأصول أنّ: الظَّرْف: الكَيْس والذّكاء والبراعة والحذق بالشيء. وقيل: الظّريف مشتقّ من الظّرف، وهو الوعاء، كأنه جعل الظريف وعاء للأدب ومكارم الأخلاق. والظّرف: البدن، ومنه قولهم: فلان عفيف الظّرف، أي نقيّ البدن[1]. ولقد كان من الممكن أن نعدّ قول العامة من التطوّر الذي يكون من الذهني إلى الحسي - أي على عكس المعتاد في تطوّر الدلالة - لولا أنّهم ذكروا أنّ «الظرف» يكون في الجسم والوجه، إذا كانا على قدر من الحسن كبير. ولولا ما أشاروا إليه في تضاعيف أمثلتهم من أنّ الظّرف يكون في حسن الهيئة أيضا. وهذا ممّا يقرّب قول العامّة إلى أن يكون من النقل الذي من الملابسة لا المشابهة. فالحسن واللباقة في اللباس من أسباب حسن الهيئة والجسم عامة، ولذلك عبّروا بالظرف والظريف عن الأناقة في اللباس[2]. ومن هذا النحو أنّهم يقولون: فلان حسن «الشمائل»، إذا كان حسن التثنّي والتعطّف في المشي. وإنّما الشمائل الخلائق عند العرب، واحدها شِمال. والنحويون يذهبون إلى أنّ شمالا يكون واحدا وجميعا[3]. وفي المصادر: يقال: فلان مشمول الخلائق، أي كريم الأخلاق، أُخذ من الماء الذي هبت به الشّمال فبرّدته. والشَّمُول: الخمر، لأنّها تشمل بريحها الناس، وقيل سُمّيت بذلك لأنّ لها عصفة كعصفة الشّمال، وقيل هي

---

(١) انظر: المجمل، ٣/ ٣٦٩، والأساس، ص٢٨٨، والمختار، ص٤٠٣، والمغرب، ٢/ ٣٣، واللسان، ٩/ ٢٢٨-٢٢٩، والمصباح، ٢/ ٣٨٤-٣٨٥، والقاموس، ص ١٠٧٨.

(٢) جاء في التاج، ٦/ ١٨٧ (مصر) قال الراغب: الظّرف بالفتح اسم لحالة تجمع عامة الفضائل النفسية والبدنية والخارجية تشبيها بالظرف الذي هو الوعاء، ولكونه واقعا على ذلك قيل لمن حصل له علم وشجاعة ظريف، ولمن حسن لباسه ورياشه ظريف. . ففي هذا التحليل إقرار بأنه يقال «ظريف» لمن كان حسن اللباس، وهو ماتقوله العامة.

(٣) انظر: الجواليقي، التكملة، ص ٢١-٢٢، وابن الجوزي، التقويم، ص ١٤٦، والبغدادي، الذيل، ص ١٠٥.

الباردة. وغدير مشمول: نسجته ريح الشمال، أي ضربته فبرد ماؤه وصفا. وليلة مشمولة: باردة ذات شمال. وأشملنا دخلنا في الشمال. والتفّ في شَمْلته، واشتمل بثوبه. وهو حسن الشِّملة بالكسر، واشتمل به الشملة الصمّاء، وهو أن يدير الثوب على جسده كلّه لايخرج منه يده(1). . فأصل الدلالة يردّ إلى «الشّمال» التي يبدو أنّها الريح التي تهبّ من تلك الجهة، ومالها من صفات كالبرودة والقوّة والإشارة إلى الاتجاه. وإلى هذا الأصل ردّت معظم الأقوال ما اشتق من الشمال، من الأسماء والأفعال، ماكان منها ذا دلالة حسية أو ذهنية. أما الشِّملة والاشتمال فهما من قبيل النظر إلى السبب، لأنّ الشّمال التي هي الريح الباردة سبب في أن يلتفّ المرء في ثوبه توقّيا للبرد. ومن هنا ـ فيما نقدّر ـ أطلق على الثوب اسم «الشَّملة». وبناء على ماتقدّم نرى أنّ قول العامة أقرب إلى أن يكون من جهة الثياب، لما لها من علاقة بالتثنّي والتعطّف. فإن قيل: فلان حسن الشّملة، كما رأينا، إذا كان يلتفّ في شملته جيدا، قرب أن يكون حسن التثنّي والتعطّف منه. ثم إنّنا نظن أنّ هناك خطأ وقع فيه الناس حين قالوا: حسن الشمائل. لأنّهم قصدوا ما اتّصل باللباس، كما افترضنا، لكنّهم ذهبوا في جمع «شَملة» أي كساء، على «شمائل» إلى التوهّم. على حين أنّ شملة تجمع على شِمال، والشِّمال التي هي خليقة الرجل تجمع على شمائل. ويبقى احتمالَ أن يكون كلام الناس من النقل من الذهني إلى الحسي، وهو بعيد على مايبدو.

ويقولون أيضا «الشِّحنة» يعنون بها: الأمير أو القائد، وليس كذلك، لأنّ الشّحنة اسم للرابطة من الخيل في البلد تضبط أهله من أولياء السلطان، والنسبة إليه شحني، وهذه الكلمة عربية واشتقاقها من شحنت البلد بالخيل، إذا ملأته(2). وفي «اللسان»: شحن البلد بالخيل: ملأه، وبالبلد شحنة من

---

(1) انظر: الأساس، ص٢٤٢، واللسان، ١١/ ٣٦٤-٣٧١، والقاموس، ص١٣١٨-١٣١٩.

(2) انظر: الجواليقي، التكملة، ص٤٨، وابن الجوزي، التقويم، ص١٤٥، والبغدادي، الذيل، ص١٢٢.

الخـيل، أي رابطة. قـال ابن برّي: وقـول العـامـة في الشّحنة إنه الأمـيـر غلط[1]. . ويبـدو أنّ قـول الناس كـان يخصّ قـائد الشّحنة، لما بينه وبين الرابطة التي قادها من علاقة، ثم كان بعد ذلك تعميم دلالة «الشّحنة» على أي قائد أو أمير. وإذا ماصحّ هذا التوجيه كان قول الناس من النقل والتعميم معا. ويلاحظ أنّ هناك شكّا لدى العـامـة أو بعض أهل اللغـة في أصل «الشحنة». وسببه في زعمنا ماذكره الجواليقي ومن تبعه من زيادة الكاف في النسبة إليها، فيـمـا لاحظوه من كـلام الناس. ولعلّ هذه الزيادة وتأكـيـد هؤلاء المصنّفين أنّ «الشّحنة» عربيـة، يشيـر إلى أنّهـا مسـتحـدثة في المعنى الذي ذكـروه، وهو: الرابطة من الخيل، إضافة إلى ماذهبت إليه العامة[2].

ومن ذلك «الخُنان» يضعه الناس موضع «الحنك»، فيقـولون: خنّنه، إذا ضرب حنكه، كما يقولون حنّكه. وإنّما الخُنان داء يأخذ الإبل في مناخرها تموت منه، وهو في الإبل مـثل الزُّكـام في الناس. والخُنان أيضـا داء يأخـذ الناس[3]. هذا من المجاورة بين الحنك والأنف، كما يبدو. وعلى هذا يكون ضرب الحنك قريبا من الأنف الذي يظهر فيه الخُنان من أثر الضرب. والخُنان المقصـود هنا هو خنين أو خنخنة، على سبيل المشابهة بين مايكون في الأنف من أثر بعد ضـرب الحنك، والخُنان الذي هو داء يأخذ الناس، وبعض الدوابّ والطيور، كالزُّكام.

وذكـر البـغـدادي في «ذيل الفـصـيح» أنّ «البُهلول بضمّ أوله: المتـهلّل الضـحّاك، وليس هو المألوس»[4]. وفي «دفع الأصر» للمـغـربي، و «القـول المقتـضب» لابن أبي السرور أنّ «البُهلول» كـما يقـولون - أهل مصر - هو قليل

---

(١) انظر: اللسان، ١٣/ ٢٣٤، وقارن بالقاموس، ص ١٥٦٠.

(٢) جاء في التاج، ٩/ ٢٥١ (مصر) أنّ الشّحنة: الرابطة من الخيل، هذا هو الأصل في اللغة، ثم أطلقها العامة على الأمير على هؤلاء.

(٣) انظر: الجواليقي، التكملة، ص ٢٣.

(٤) انظر: البغدادي، الذيل، ص ١٠٨.

العـقل، وفي الزاهر: البُهلول: الناقص العـقل، والبـهلول: الضـحّاك، والسيّد الجامع لكلّ خير[١]. وفي المصادر أنّ البهلول: الضحاك، والسيّد العزيز الجامع لكلّ خير، والحيي الكريم[٢]. غير أنّ شخصية «البهلول» المضحك المـراح ظهـرت في قـصـور الأمـراء وأرباب السلطة. وتدلّ هذه الشخصية على الهازل المسلّي أو الناقد الذي لايستحي من كلمة الحقّ. وفي كتب الأدب والسير أخبار كثيرة تدور حول علاقة بعض أولئك، وهم من أصحاب الطرف والشعر والمنادمة، بالأمراء والسادة الأعيان. كذلك تروي بعض القصص الشعبية أخبارا عن ظهور أولئك بصورة الأبله أو المعتوه الذي يجمع بين الإضحاك، والحكمة في القول والصدق في النّصح[٣]. ومن الممكن أن يكون قول الناس من النقل على سبيل المشابهة. فالضحّاك الذي لا يتحفّظ في حركاته وفي بعض كلامه، يشبه المألوس الذي قد يكثر من الضحك والحركات التي لامسوّغ لها. ولعلّ تظاهر بعض أولئك المضحكين بالبله والجنون إثارة لمزيد من السرور، أو اتقاءً للأذى، لأنهم يقولون في أثناء المنادمة من الكلام الصريح مايعاقبون عليه، إذا هم أظهروا الجدّ والعقل، هو السبب في نقل الدلالة على النحو الذي رأيناه.

ومن أمثلة نقل الدلالة عن ابن الإمام في كتابه «الجمانة في إزالة الرطانة» أن العامة يطلقون «الكَرْمَة» على شجرة التين، وليست الكرمة في اللغة شجرة التين، وإنّما الكرمة شجرة العنب. وقد نبّه على هذا الخطأ التجاني في رحلته[٤]. وجاء في تعليق المحقّق حسن حسني عبد الوهاب أنّ إطلاق اسم الكرمة على شجرة التين هو اصطلاح شائع بين عموم أهل

---

(١) انظر: دفع الإصر، ص ٦٦/ ب، والقول المقتضب، ص١٣٤.

(٢) انظر: الأساس، ص ٣٢، واللسان، ١١/ ٧٣، والقاموس، ص ١٢٥٣، والتاج، ٧/ ٢٣٩(مصر).

(٣) انظر أخبار بعض هؤلاء في: الجاحظ، البيان والتبيين، ٢/ ٢٣٠-٢٣١.

(٤) انظر: الجمانة، ص ٣٦.

المغرب، ماعدا الأندلس فإنّ الكرمة عندهم كانت عبارة عن الجنان المشجّرة بأنواع الفاكهة. وقد اقتبست اللغة الإسبانية هذا اللفظ وصيّرته بالمعنى المتقدم[1].

ومن الجدير بالذكر أنّ عامة الأندلس وصقلية يطلقون على جميع الأعناب اسم «الدوالي». وهو عند العرب واقع على جنس مخصوص[2]. فإذا أخذنا هذا في الحسبان جاز لنا أن نستخلص أنّ «الدوالي» هي شجرة العنب كله لدى أهل الأندلس وصقلية، وأن «الكرمة» في قولهم هي من النظر إلى الملمح البارز. ففي «الأساس» نقول: هذه الكُورة إنّما هي كَرمة ونخلة إذا كثر ذلك فيها[3] فالمكان الذي تكون فيه شجرة العنب كثيرة يطلق عليه اسم «كرمة» كما قد يطلق على مايجاور العنب أو يخالطه من الأشجار القريبة، كالتين وغيره من الفاكهة. ثم غاب هذا الملمح بالتدرّج فغدت كلمة «الكرمة» أو «الكرم» تطلق على كلّ بستان أو جنّة، مهما كان نوع الفاكهة التي فيها تكون. كذلك يمكن الافتراض أنّ المغاربة كانوا يطلقون كلمة «الدوالي» على العنب أيضا، هذا ماوطّأ لنقل دلالة «الكرمة» من العنب إلى التين لسبب لعلّه المجاورة[4].

من ذلك أيضا «قولهم لترك الزينة «حُزْن» فيضعون هذه اللفظة غير موضعها، لأنّ الحزن إنّما هو الهمّ والغمّ، وإن كان صاحبه متزيّنا. والصواب أن يقال في ترك الزينة لأجل موت زوج أو قريب إحداد أو حداد لاحُزن»[5]. ولعل النقل هنا بسبب العلاقة بين الحزن وترك الزينة. فالحزن الذي يكون

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٣٦، الحاشية رقم(٢).

(٢) انظر: ابن مكي، تثقيف اللسان، ص ٢٠٥، وابن هشام المدخل، ص ٣٩ـ ٤٠.

(٣) انظر: الأساس، ص ٣٩١.

(٤) يقرب من هذا أنّ الزبيدي ذكر أنّهم يقولون للتين الرطب «عصير» والعصير ماعصر من العنب وما أشبهه. انظر: لحن العوام، ص ٢٨٣.

(٥) ابن الإمام، الجمانة، ص ٤٠، وقارن باللسان، ١٣/ ١١١ـ ١١٤.

لموت زوج أو قريب، هو همّ وغمّ وألم تجعل المحزون تاركا للزينة والتأنق، لانشغاله بحزنه، ولأنّ التزين لايتّفق والحال التي هو فيها. فإن حدث أن أبدى محزون زينة متعمّدة كان عرضة للّوم أو الانتقاد. وعلى هذا فالحزن الذي هو همّ وغمّ، كما قال ابن الإمام، يكون لأجل الموت أيضا، وهذا النوع من الحزن يسبّب ترك الزينة.

ويقولون من هذا النحو «بِسِي» عند استدرار الصبيّ للبول. وهذه اللفظة فصيحة عربية، وهم يخطئون فيها بكسر بائها، وزيادة الياء في آخرها، ووضعها في غير موضعها. لأنّها إنّما تقال لاستدرار الناقة إذا امتنعت من الحلب. والصواب ضمّ بائها وسكون سينها. ذكرها في «فقه اللغة»، ويسمى قول ذلك الإبساس وتسمّى الناقة التي لاتدرّ إلا بذلك بَسُوسا. (1) ولايعنينا في هذا المقام خطأ الناس في لفظ هذه الكلمة بقدر مايعنينا الوقوف عند وضعها في غير موضعها. فالإبساس الذي ذكره ابن الإمام معروف، لكنّه ليس مقصورا على الإبل. ففي «اللسان» قال الأصمعي: لم أسمع الإبساس إلا في الإبل، وقال ابن دريد: بَسَسْتُ الغنم قلت لها بَسْ بَسْ. والبَسُوس الناقة التي لا تدرّ إلا بالإبساس، وهو أن يقال لها بُسّ بُسّ بالضمّ والتشديد، وهو الصويت الذي تسكن به الناقة عند الحلب، وقد يقال ذلك لغير الإبل (2). فقول الناس هذا ـ بغض النظر عن الخطأ في اللفظ ـ هو من النقل للمشابهة بين استدرار الصبي للبول، واستدرار الناقة للحلب.

ومن أمثلة النقل عند ابن كمال في «التنبيه على غلط الجاهل والنبيه» قولهم «الإذعان» يريدون به «الإدراك» فيقولون: أذعنت فلانا بمعنى فهمت، والصحيح أذعنت له. ومعناه الخضوع والذلّ والانقياد. وإذعان النفس للشيء قبولها إيّاه، وانقيادها له. ومن أدرك المعنى حقّ الإدراك ينقاد له

(1) الجمانة، ص ١٣.

(2) انظر: اللسان، ٦/ ٢٧ـ٢٨.

طبعه ويقبله حقّ القبول. ومنها وقع الناس في الغلط[1]. وجاء في تعليق المحقّق عبد القادر المغربي «أن الناس إنّما غلطوا في جعلهم أذعن بمعنى فهم لكونهم لاحظوا أنّ من فهم شيئا وأدركه انقاد له طبعه وخضع، فصار بين الإدراك والإذعان علاقة ونسبة روّجت إطلاق الإذعان على الفهم والإدراك»[2]. وفي المصادر أنّ الإذعان: الإسراع مع الطاعة، والانقياد، وأذعنَ لي بحقّي: أقرّ[3]. فالإقرار قريب من قول العامة، لأنّ في الإقرار فهما واعترافا ثم انقياداً لأداء الحقّ. ومن الممكن أن يكون هذا النقل على سبيل المجاز، لأنّ الفهم والإدراك هما سبب الإذعان والانقياد[4].

ومنها أنّهم يستعملون «الزعيم» بمعنى الزاعم من الزّعم الذي هو الحسبان، وهو مبني على الزعم الفاسد، كما يقول ابن كمال. والزعيم كما تذكر كتب اللّغات هو الكفيل والسيّد والرئيس[5]. وفي «المفردات» أنّ «الزَّعْم حكاية قول يكون مظنّة للكذب، ولهذا جاء في القرآن في كلّ موضع ذمّ القائلون به، نحو «زعم الذين كفروا - بل زعمتم - كنتم تزعمون - زعمتم من دونه». وقيل للضمان بالقول والرئاسة زعامة، فقيل للمتكفّل والرئيس زعيم للاعتقاد في قوليهما أنّهما مظنة للكذب، قال «وأنا به زعيم - أيهم بذلك زعيم» إما من الزعامة أي الكفالة أو من الزّعم بالقول»[6]. فالزّعم الذي هو الظنّ عُدّ أصلا للمعاني الأخرى، كما ذهب الأصفهاني. وفي مجموعة من

---

(١) ابن كمال، التنبيه، ص ٢٢.

(٢) التنبيه، ص ٢٢، الحاشية رقم(١).

(٣) انظر: اللسان، ١٣/ ١٧٢، والقاموس، ١٥٤٧. وجاء في الكليات للكفويّ، ١/ ١٠٠ أنّ الإذعان: الخضوع والذلّ والإقرار والإسراع في الطاعة والانقياد، لا بمعنى الفهم والإدراك. وقيل: هو عزم القلب، والعزم جزم الإرادة بعد التردّد.

(٤) في التاج، ٩/ ٢١٠(مصر): والإذعان: الإدراك والفهم هكذا استعمله بعض. قال شيخنا رحمه الله تعالى: ولا أصل له في كلام العرب، ومجازه بعيد، وإن تكلّف له بعض الشيوخ.

(٥) انظر: ابن كمال، التنبيه، ص ٢٤.

(٦) الأصفهاني، المفردات، ص ٢١٣.

أقوال أهل اللغة نجد مثل ذلك. فالأزهري يرى أنّ أكثر مايكون الزّعم فيما يشكّ فيه ولا يتحقق. والمرزوقي يقول: إنّ أكثر مايستعمل فيما كان باطلا، أو فيه ارتياب، كذلك ذهب ابن القوطية إلى أنّ (زعم زعماً) قال خبرا لايدري أحقّ هو أو باطل[1]. . وعن ابن بريّ أنّ الزعم يأتي في كلام العرب على أربعة أوجه. يكون بمعنى الكفالة والضمان، وبمعنى وعد، ويكون بمعنى القول والذكر، ويكون بمعنى الظن[2]. وبالنظر إلى تعدّد هذه الأوجه وتضادّ بعضها ذهب صاحب «القاموس» إلى أن الزّعم: ضدّ القول الحقّ والباطل والكذب. وأكثر مايقال فيما يشكّ فيه. و«الزُّعمي»: الكذّاب والصادق[3]. فالعامة على هذا نَحَوْا في هذا النقل إلى أصل الدلالة الذي رأينا. وقد يُردّ هذا إلى النظر إلى الملمح البارز في اشتقاقات هذا الأصل، وهو الزّعم: الظنّ والكذب والشكّ، وبهذا كان الاستعمال جاريا على مايبدو. ونقف أخيرا عند الخفاجي في «شرح الدرة» إذ علّق على ماذكره الحريري من كلمات وردت بالشين والسين، نحو «تشعشع» الشهر، أي استدقّ، فقال: روي بإعجام الشين وإهمالها، والمراد بالشهر هنا الهلال، ومعناه على الإعجام: استدقّ، من شعشعت الشراب بالماء شعشعة، إذا مزجته فرقّقته. وهذا هو معنى الشعشعة في كلام العرب. وأما قول الناس «شَعْشعة الأنوار» بمعنى إشراقها وتلألئها فليس من كلام العرب، كما في حواشي شرح المطالع[4]. والحق أنّ موقف الخفاجي من قول الناس غريب، لأنه في ردوده على الحريري كان يفتح باب المجاز والتجوز في أمثلة بعيدة من كلام الناس. كذلك لم يكن يقف في معظم كلامه عند الاحتجاج بما روي عن العرب نصّاً. ومهما يكن من أمر فإنّ قول الناس «شعشعة الأنوار» يُردّ إلى معنى التفرّق والانتشار، على النحو

---

(١) انظر: المصباح، ١/ ٢٥٣.

(٢) انظر: اللسان، ١٢/ ٢٦٥.

(٣) انظر: القاموس، ص١٤٤٣.

(٤) انظر: الخفاجي، شرح الدرّة، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

الذي يلاحظ في شعاع الشمس حين ينتشر ضوؤها. ويبدو أنّ شعاع الشمس هو أصل لمعظم ماجاء من اشتقاقات هذه المادة. ففي الشعاع تلألؤ وتفرّق وطول فقد شبّه بالرماح[1]. وعلى هذا يمكن أن يكون قول العرب «تشعشع» الشهر من ملاحظة صفات الشعاع لكونه قد استدقّ ورقّ فأشبه الشّعاع. أما مانقله الخفاجي من أنّ ذلك القول يردّ إلى معنى شعشعت الشراب بالماء، إذا مزجته فرقّقته، فقد ذكرته بعض المعاجم[2]، وهو بعيد في زعمنا. ومن معاني «شعشع» ـ كما جاء في «التاج» ـ شعشع الثريدة: سغبلها بالزيت، أو طوّل رأسها، أو أكثر سمنها. والشعشعة في الخمر أكثر منه في الثريد. وشعشع الشيء: خلط بعضه ببعض. وشعشع عليهم الخيل: أغار بها. وظلّ شعشع ومشعشع: ليس بكثيف، ومشفر شعشعاني: طويل رقيق، وعنق شعشاع: طويل، والشعشعانة: الجسيمة من الإبل، وغلام شُعْشُع: خفيف في السفر، أو الحسن الوجه، الخفيف الروح[3].

* * *

ب ـ يضمّ المجاز ههنا أمثلة من كلام العامة الذي يمكن تفسيره على صورة من صور المجاز. وأمثلة المجاز التي ندرس لاتختلف عمّا رأينا في فقرة النقل من أمثلة إلا في ملمح واحد، هو أنّ العنصر المجازي يكون بارزا فيما عددناه في المجاز على حين أنه يبدو بعيدا في معظم أمثلة النقل، وعلى هذا فإنّ مانعده في المجاز يمكن تفسيره على أساس الاستعارة القائمة على المشابهة، أو على المجاز المرسل الذي تكون علاقاته المعروفة كالمجاورة والسببية والجزئية والكلية وغيرها قوية حين تربط بين المعنيين، القديم والجديد أو الأصل الذي جرى النقل منه والمعنى الذي جرى النقل إليه. أما في معظم

---

(١) انظر: اللسان، ٨/ ١٨١ ـ ١٨٢، والقاموس، ص ٩٤٧، والتاج، ٢١/ ٢٧٣ ـ ٢٧٩.
(٢) انظر: اللسان، ٨/ ١٨١، والتاج، ٢١/ ٢٧٨.
(٣) انظر: التاج، ٢١/ ٢٧٧ ـ ٢٧٩.

أمثلة النقل فيظهر شيء من المناسبة بين المعنيين ومن الممكن أن تكون هذه المناسبة ضعيفة إلى حدّ بعيد، ولاسيما في أمثلة من هذا النقل وضعت تسمية واصطلاحا عن طريق الابتكار أو الارتجال. وتجدر الإشارة إلى أن بعض الآراء ذهبت إلى التفريق بين النقل والمجاز استنادا إلى معيار الاستعمال، «فإذا صار اللفظ لغلبة استعماله في المعنى المجازي لايفهم منه عند التجرّد من القرينة إلا هذا المعنى، سمّي منقولا»(١). وهذا المعيار مقبول على ألا يفهم منه أنّ النقل غدا في الحقيقة العرفية، على حين أنّ المجاز في منأى عنها(٢).

وبناء على ماسبق نرى أنّ النقل الذي يمتاز من التخصيص والتعميم بأنه يشير إلى تغيّر مجال الاستعمال، يضمّ ثلاثة مصادر، أولها المجاز، ويشمل كلّ استعمال مجازي، مهما اختلفت صوره وتباينت درجاته. وهذا النوع هو مادعاه علماء اللغة والبلاغة «بالمجاز الراجح»(٣)، لأنّ كثرة الاستعمال عملت على نقله إلى اللغة، بعد أن كان بعضه يعدّ في البلاغة. وثانيها النقل عن طريق المصطلحات دون النظر إلى الملمح المجازي، وإن كان في بعض الأمثلة ملحوظا. وهذا المصدر له مجاله المعروف الذي يختصّ به فلا صلة له بكلام العامة. أما ثالثها فهو وضع اللفظ في غير موضعه، في نوع من الارتجال الذي لايعول على أيّ عنصر مجازي، أو مناسبة ظاهرة. وعلى هذا يمكن أن نعدّ الأمثلة التي نحن بصددها في المصدر الأول أساسا، مع مايحتمل وجوده من أمثلة في المصدر الثالث على قلّته. ومن الضروري التنبيه على أننا لم نقصد حين أفردنا المجاز بفقرة أن نقيم حدودا قاطعة بينه وبين النقل، لأنّ التفريق بين هذا وذاك ليس ممّا يمكن التسليم به على نحو

---

(١) حسين، محمد الخضر، دراسات في اللغة، ص ١٠.

(٢) انظر، عرضاً لبعض الآراء حول علاقة المنقول بالمستعار ضمن العلاقات الدلالية لدى: الداية: د. فايز، علم الدلالة العربي، ص ٧٨ - ٨٠.

(٣) انظر: حسين، دراسات في اللغة، ص ١٠ - ١٣.

مارأينا في التخصيص والتعميم. والسبب في رأينا أنّ اتجاهي التطور في التخصيص والتعيمم متعاكسان، على حين أنّ الاتجاه واحد في النقل والمجاز كليهما، إذ يكون نقلا من مجال إلى آخر.

وتسلك الأمثلة المدروسة في قسمين، يضمّ الأول مايكون من الاستعارة على حين يضم الثاني كلّ مايتّصل بالمجاز المرسل عبر علاقاته المعروفة. ففي أمثلة الاستعارة نجد الزبيدي يخطىء قول العوام «مُخنَّث» للمتهم بالقبيح، لأنّ المخنّث من الرجال الذي فيه تكسّر ورخاوة، ومنه قولهم: امرأة خنثت. ويقال: خنث السقاء وانخنث، إذا مال وتكسّر. وفي الحديث: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اختناث الأسقية، ومعناه أن تمال فيشرب من أفواهها(1). وفي كلام الزبيدي تنبّه إلى الأصل الحسي للدلالة وما تطوّر منه، لكنّه يمنع التطوّر الحادث الذي لم تجربه ألسنة العرب. ونظراً إلى هذا الموقف نراه يروي من الحديث أنّ رسول الله دخل على أمّ سلمة ومعها مخنّث. ثمّ يعقب عليه بقوله: «فلو كان على مايذهب إليه العامة لما دخل على أم سلمة رحمها الله(2). واعتراضه مردود، لأنه لايمتنع أن يكون الأصل كما ذكر، وكما جاء في الحديث، على أنّ المخنّث هو من كان فيه تكسّر ورخاوة. لكنّ الدلالة تطوّرت لدى العامة، فأصبح «المخنث» هو المتهم بالفاحشة. ويبدو أنّ هذا التعقيب منقول من شروح كتب الحديث النبوي، ففي «التاج» قال شيخنا: ورأيت في بعض شروح البخاري أن المخنّث إذا كان المراد منه المتكسِّر الأعضاء المتشبّه بالنساء في الانثناء والتكسّر والكلام فهو بفتح النون وكسرها. وأما إذا أريد الذي يفعل الفاحشة، فإنما هو بالفتح فقط، ثم قال: والظاهر أنه تفقّه وأخذ من مثل هذا الكلام الذي نقله في المصباح، وإلا فالتخنيث الذي هو فعل الفاحشة لاتعرفه العرب،

(1) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣

(2) الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٣٣

وليس في شيء من كلامهم، ولا هو المقصود من الحديث(١). وهذا صحيح لأنه يأخذ عصور اللغة في الاعتبار، فما قيل في الحديث كان بحسب ماكانت عليه الدلالة عصرئذ، ولا صلة له بكلام العامة، لأنه متأخر. وتفسير كلام العامة على أنه استعارة محتمل، لأنّ هناك مشابهة بين المتهم بالفاحشة، والذي فيه تكسّر ورخاوة في صفات تدلّ على الرّخاوة واللين والتثنّي. وهناك مشابهة أخرى سبقت قول العامة، وهي أنه قيل للمتكسّر الأعضاء لينا ورخاوة «مخنّث» لأنّه يتشبّه بالنساء في هذه الصفات.

ويقولون «الدّبّيران»(٢) لذباب يلسع. قال الزبيدي: وهي الزنابير، واحدها زُنبور. وقال يعقوب: الزّنبور أيضا الظريف الخفيف. فأما الدّبْر فهو النحل وجمعه دُبُور(٣) والاستعارة في هذا القول واضحة وقريبة فذاك الذباب شُبّه بالدّبر الذي هو النحل والزنابير، في اللسع.

ويقولون لما نتأ في يد الانسان، وسائر جسمه من علّة أو غيرها «دَرَن». والدّرن، كما يقول الزبيدي، الوَسخ الذي يعلو في الجسم وغيره، وقد دَرِن جسمه يدرَن درنا(٤). وزاد ابن مكي الذي وافقه على تخطئة قول العامة أنّ من أمثالهم - العرب - «لادرنك أنقيت ولا ماءك أبقيت». ومن ذلك قول عمر بن الخطاب: «نعم البيت الحمّام، ينقّي الدرن، ويذكّرنا النار»(٥). ويقوم هذا القول على الاستعارة، لأنّ هذا الذي ينتأ في ظاهر الجسم شُبّه بالدرن، وهو الوسخ الذي يعلو الجسم على هيئة خاصة. ويبدو أنّ المقصود بالدرن في قول الناس «الهنَة» التي تبدو منتفخة أو على شكل حبيبة. وجاء

---

(١) انظر: التاج، ٥/ ٢٤١.

(٢) كذا جاءت في لحن العوام بتحقيق رمضان عبد التواب، ص ٢٢٧، على حين أنها «دبران» لدى عبد العزيز مطر في كتابه لحن العامة، ص ١١٢.

(٣) انظر: لحن العوام، ص ٢٢٧-٢٢٨.

(٤) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٢٩.

(٥) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص٢٠٣.

في أحد المراجع الحديثة أنّ «الدرنة» تُشبه الثؤلول وتظهر على أيدي الجزارين ومعاصمهم وهي في الغالب تدرّنية[١].

ومن هذا النحو أنّهم يقولون للحزام «قلادة». قال الزّبيدي: والقلادة: العقد الذي يوضع في العنق. والعنق يقال له المقلّد. ومنه قولهم: قلّد السلطان فلانا كذا، كأنه جعله في مقلّده، أي في عنقه[٢]. في الأصول: قَلَد الحبل: فتله قوّة على قوة، ومنه القلادة التي تُقلَد من خيط وفضّة وغيرهما[٣]. ويبدو أنّ وضع القلادة حول العنق أصلا أكسب الدلالة معنى جديدا هو التطويق والإحاطة بالشيء. ولذلك نجد أنّهم شبّهوا بها كلّ مايتطوّق، وما كان محيطا بشيء. ليس هذا فحسب بل نقف في المجال الذهني على عدد من الدلالات المتطورة التي كانت هذه المشابهة هي التي وطّأت السبيل لها. من ذلك «التقليد» الذي عرّفه الجرجاني وبيّن صلته بالقلادة، إذ يقول: «التقليد: عبارة عن اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقدا للحقيقة فيه من غير نظر وتأمّل في الدليل، كأنّ هذا المتّبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه»[٤]. وعلى هذا يكون قول الناس من التطوّر عن طريق الاستعارة للمشابهة بين الحزام الذي يحيط بالخصر، والقلادة التي تحيط بالعنق وتطوّقه.

ويقولون أيضا «أَبظر» يريدون الطويل اللسان خلقة. والأبظر ـ كما يقول الزبيدي ـ هو الذي في شفته العليا نتوء، وطول في وسطها. وفي حديث الإمام عليّ لشريح: «فماذا تقول أنت أيّها العبد الأبظر»[٥]. والحق

---

(١) انظر: المصطلحات العلمية والفنية، ١/ ٢٢٤.

(٢) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٣) انظر: المفردات، ص ٤١١، والأساس، ص ٣٧٥، واللسان، ٣/ ٣٦٥ ـ ٣٦٧، والقاموس، ٣٩٨ ـ ٣٩٩، والتاج، ٩/ ٦٤ ـ ٧٠.

(٤) الجرجاني، التعريفات، ص ٥٧.

(٥) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٥١.

أن معظم ماجاء في هذه المادّة، أي «بظر» يُردّ إلى الأصل الحسي، وهو البظر المعروف في فرج الأنثى. من ذلك «البَظرة»: شعر قليل تحت الإبط، وحلقة الخاتم، ومنه قولهم: ردّ خاتمك إلى بظره، وهو محلّه من خنصره. و«البُظرة»: الهنة، وهي الدائرة التي تحت الأنف، الناتئة في وسط الشفة العليا. و «الأبظر» من ذلك، وهو الناتيء الشفة العليا مع طولها ونتوّ في وسطها محاذ للأنف. و «الأبظر» أيضا: الأقلف، وهو الذي لم يختن. ومنه قول الحجّام للرجل: تَبَظرم، فيرفع بطرف لسانه شفته العليا ليحفّ شاربه(١). فهذه الدلالات تطوّرت كما هو واضح عن طريق تشبيهها بالبظر. وهناك مايدلّ على أنّ تشبيه اللسان بالبظر وارد أيضا وإن كان السياق يشير إلى طول اللسان كناية عن الصخب(٢) وبناء على ماسبق يمكن أن نعدّ قول الناس للطويل اللسان خلقة «أبظر» من الاستعارة التي تقوم على المشابهة التي ذكرنا. ويعضّد هذا تلك الدلالات المتعدّدة التي ولّدت عن طريق المشابهة الموصوفة نفسها.

ويخطّيء الزبيدي قول العامة رجل «مكدّيّ»، وهو ممّا يكثر لدى أهل المشرق من اللحن، ومنه يقولون «المكدّية» للسؤّال الطوّافين على البلاد. والصواب هو «مُكْدٍ»، من قولك: حفر فأكدى، إذا بلغ الكُدْيَة فلم ينبط ماء، والكدية أرض صلبة، إذا بلغ الحافر إليها يئس من الماء. ويقال أيضا: أعطى فأكدى، أي قلّل، وقيل: قطع(٣).

وليس من شأننا أن نقف عند خطأ الناس في اللفظ، فذاك مجال مسسنا شيئا منه في مواضع سابقة من هذا البحث. بل نتوقّف عند دلالة «مكدٍ» التي ذكرها الزبيدي دون إنكار، بل سوّغها وردّها إلى أصلها. لكنّ الحريري أنكر

(١) انظر: التاج، ١٠/٢١٦-٢١٨.

(٢) انظر: التاج، ١٠/٢١٧.

(٣) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص٢٩٦.

قــول الناس لمن يكثــر الســؤال «مكدّ» لأنّ الصــواب هو «مــجــد» من الاجتداء(١). أما البغدادي فقد ذكر هذا الوجه أي: «المجدي» من الجدوى، لأنه لايقال بالكاف. لكنه عـقّب على هذا بقـوله: «أقـول: لا أمنع الكاف، ويكون المكدي من قـولهم: حـفـر في كدا، إذا بلغ الكدية، وهي صلابة في الأرض، كــأنه يلاقي من شظف العــيش شــبــيــهــا بما يلاقي الحــافــر من الصلابة»(٢). كذلك علّق الخفاجي على ماجاء لدى الحريري بقوله: قد تبع في هذا ابن الأنباري حيث قال: أكدى يكدي ليست بعربية، وإنّما يقال: أجدى وهو مجد ولا يقال مكد. وقد استعمله الزمخشري ونقل عنه، أنّ المكدي هو السائل. ووقع في كلامهم كثيرا، وذكره الراغب في «المفردات» فقال: الكدية: صلابة في الأرض، يقال: حفر فأكدى، استعير ذلك للطالب المخفق، والمعطي المقلّ. قال تعالى: «وأعطى قليلا وأكدى»(٣). ومما يتعجّب منه قـول بعض علـمـاء العـصـر إنّه مـعـرّب وأصله من كـدى كـردن(٤). وليس مـاذكـره الخـفـاجي عن الزمـخـشـري واردا في «الأسـاس» والـذي فيـه: «من المجاز» أكدى الرجل: أخفق، لم يظفر بحاجته. وفلان مكد: لاينمي ماله. وطلبت إليه فأكدى: أجحد ونكر(٥). وجاء في «اللسـان» ويقال: أكدى أي ألحّ في المسـألة(٦). وأيّا مـاكـانت نسبة هذا القـول، أي «المكدي»: السـائل، للعرب أو للعامة، فإنّ معظم ماورد سابقا يؤكد أنّ سبيل هذا التطوّر كان عبر

---

(١) انظر: الحريري، الدرة، ص ١٥٢ (توربيكه).

(٢) البغدادي، الذيل، ص١١٠.

(٣) النجم، آية: ٣٤.

(٤) انظر: الخفاجي، شرح الدرة، ص ١٩٧، وقارن بالمفردات، ص ٤٢٧.

(٥) انظر: الأساس، ص ٣٨٩.

(٦) انظر: اللسـان، ١٥/ ٢١٦، وفي التاج، ١٠/ ٣١٠ (مصر): أكدى: ألحّ في المسألة، والكدية بالضم حـرفـة السـائل الملحّ. وتجـدر الإشـارة الي ورودها في مـقـامـات الهـمـذاني (ت٣٩٨هـ)، انظر مثلا: الكُدية، ص ٤٥، والمُكدّى، ص١٧، وانظر أيضا بحثا حول الكدية في المبارك، د. مازن، مجتمع الهمذاني، ص ٨٧-٩٥.

الاستعارة القائمة على المشابهة بين هذا المكدى الذي يلاقي من قسوة العيش وقلّة العطاء، وذاك الحافر الذي يبلغ الكدية فيعيا لما يلاقي من صلابة الأرض. ويبدو أنّ معظم ماتعرّضت له اشتقاقات هذه المادّة من تطوّر كان عن طريق الاستعارة، ولاسيّما ماتطوّر من الحسي إلى الذهني.

ويقولون: طعام ذو «بنّة» إذا كان ذا طيب ومساغ. والبنّة، كما يقول الزبيدي، الرائحة الطيبة، يقال: شراب ذو بنّة، إذا كان طيّب الريح[1]. ويلاحظ ابن مكي قول العامة هذا أيضا، لكنه يذكر أنّ «البنّة» الرائحة دون أن يجعلها للطيّبة منها خاصة[2]. وقد اتجه ابن هشام اللخمي إلى هذا الملمح حين ردّ على الزبيدي فقال: قوله: والبنّة الريح الطيّبة ليس بمطّرد، لأنّ البنّة عند العرب الريح، وقد تكون طيبة وخبيثة[3].

فابن هشام لم يتعرّض لخطأ العامة في وصف الطعام بأنه ذو بنّة، إذا كان طيّب المذاق، بل انصرف إلى مناقشة الزبيدي في دلالة البنّة على الريح في كونها طيّبة أو خبيثة. ولعلّ هذا يشير إلى أنه لايقرّ قول العامة في نقل البنّة من الريح إلى الطعم. ويبدو أنّ ماذكره الزبيدي من كون البنّة الرائحة الطيّبة، ليس إلا قولا غير مطّرد. ففي «اللسان»: قال ابن بري: وزعم أبو عبيد أنّ البنّة الرائحة الطيّبة فقط، وليس بصحيح. وجاء أيضا أنّ البنّة: ريح مرابض الغنم والظباء والبقر، وربّما سميت مرابض الغنم بنّة[4]. ويوقفنا القول الأخير على تطور آخر هو إطلاق «بنة» على مرابض الغنم للمجاورة، لأنّ البنّة تكون في المرابض. أما تفسير قول العامة «بنّة» لطيب المذاق فيقوم على نمط من أنماط الاستعارة كنّا قد ألمحنا إليه في المفتتح النظري لهذا الفصل.

---

(١) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٦٣.
(٢) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ١٩٧.
(٣) انظر: ابن هشام، المدخل، ص ٦٩.
(٤) انظر: اللسان، ١٣/ ٥٨-٥٩، والتاج، ٩/ ١٤٦ (مصر).

ويعرف هذا النمط باسم «التزامن» أو التبادل» ، ويكون بنقل الكلمات الدالّة على معطيات حاسة من الحواس إلى معطيات حاسة أخرى . ومن الجدير بالذكر أنّ أولمان وقف عند أمثلة من هذا النحو في كتابه «دور الكلمة في اللغة» ، وفي هذا الصدد يقول : وهناك نوع آخر من الاستعارات يعتمد على التشابه في الشعور نحو جانبي الاستعارة ، وفي نوع الإحساس بهما أكثر من اعتماده على التشابه في الخصائص الجوهرية ، وذلك كما في قولنا : «تحية عاطرة» ومن هذا القبيل مادرجنا عليه من نقل كلمات أحد مجالات الحواس إلى مجال آخر ، نحو «لون دافيء» ، و«صوت حلو»(١) . وعلى هذا فالفرق بين الاستعارة المعهودة ، وهذا النمط أنّ العلاقة بين المشبّه والمشبه به في حالة الاستعارة المشابهة ، أما في «التزامن» فالعلاقة وحدة الأثر النفسي(٢) . فالرائحة الطيبة التي تفوح من الطعام ، وطيب المذاق يبعثان في النفس شعورا بالرضا والإقبال والاستساغة . ومن الممكن أن نتبيّن صلة رائحة الطعام الطيبة وطيب المذاق ، لأنّ تلك الرائحة تدلّ على المذاق الطيب غالبا .

ومن أمثلة الاستعارة أنّ العامة يقولون للفاجرة «متفتّية» ، وليس الأمر كذلك . إنما المتفتّية ـ كما يقول الجواليقي وابن الجوزي والبغدادي ـ الفتاة المراهقة . يقال تفتّت الجارية ، إذا راهقت فخدّرت ومنعت من اللعب مع الصبيان(٣) . ويبدو أنّ المشابهة بين «المتفتية» المراهقة ، والفاجرة واضحة ، لأن كلتيهما تشتركان في صفات تدلّ على النزق والطيش وعدم الاحتشام ، كما يمكن أن تشتركا في البروز إلى الناس ، لأنّ المراهقة لم تعتد أن تقرّ في

(١) انظر : أولمان ، دور الكلمة ، ص ١٦٦ ، وانظر أيضا : وارين وويليك ، نظرية الأدب ، ص ٨٥ـ٨٦ ، ١٩٤ ، ٢٠٦ .

(٢) انظر : وهبه ، مجدي ، ومهندس ، كامل ، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ، ص ٨٤ .

(٣) انظر : الجواليقي ، التكملة ، ص ١٦ ، وابن الجوزي ، التقويم ، ص ١٩٤ ، والبغدادي ، الذيل ، ص ١٠٣ .

خدرها، كما أن المرأة الفاجرة تكثر من البروز للناس. ويبدو أن سبب هذه الاستعارة هو التلطف في التعبير عمّا لايحسن ذكره صريحا. فقول الناس للفاجرة «متفتّية» لايشير إلى الفجور بل يرمز إليه، دفعا للحرج وأمنا للوقوع فيما يخدش الحياء.

ونقف عند ابن الإمام في مثال من قول الناس يعدّ في الاستعارة التي هي من التسمية المعرفية أصلاً، وهو قولهم «سِنّ» الرمح. والصواب «سنان» إنّما السّن واحدة أسنان الفم[1]. والحقّ أنّ هذا القول يُحمل على نوع من النشاط اللغوي الذي يعمل على توليد تسميات عن طريق الاستعارة من الجسم البشري وجسم الحيوان والطبيعة والكون. من ذلك تطبيقات بالمماثلة من أجزاء الجسم البشري نحو «قدم السرير»، و«ذراع الآلة أو يدها»، و«عين الباب»، و«رأس الجبل»، و«رجل الكرسي» وغيرها كثير[2]. ومن «السّنّ» تحديدا جاء قولنا: سِن المشط، والمنجل، والمنشار، والقلم، والمفتاح، والثوم[3]. . وعلى هذا يكون قول العامة «سنّ» الرمح جاريا على هذا النحو من النقل اللغوي عبر المجاز.

ويقولون: شاخ فلان حتى بقي «قُفّة». يريدون بذلك ـ كما يقول ابن الحنبلي ـ استعارة لفظة القفّة له. ففي أدب الكاتب[4]: أنّهم يقولون: كبر حتى صار كأنه قفّة، وهي الشجرة اليابسة البالية[5]. وفي «اللسان» أقوال كثيرة تجيز هذا التشبيه الذي جاء في «أدب الكاتب». من ذلك يقال: شيخ

---

(١) انظر: الجمانة، ص ٣٤.

(٢) انظر: أولمان، دور الكلمة، ص ١٦٥ ـ ١٦٦، ووارين وويليك، نظرية الأدب، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(٣) انظر: اللسان، ١٣/ ٢٢١ ـ ٢٢٣، والقاموس، ص١٥٥٧ ـ ١٥٥٨ والتاج، ٩/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣ (مصر) وقارن بالمعجم الوسيط، ١/ ٤٥٦.

(٤) انظر: أدب الكاتب، ص٥٩.

(٥) انظر: بحر العوام، ص ١٨٣.

كالقفّ وعجوز كالقفّة، ويقال: كبر حتى صار كأنه قفّة. والقفّة: الشجرة اليابسة أو شجرة مستديرة ترتفع عن الأرض قدر شبر وتيبس، فيشبّه بها الشيخ إذا عسا، فيقال: كأنه قفّة. وعن الأزهري: جائز أن يشبّه الشيخ بقفّة الخوص[1]. . ويبدو أنّ ذيوع هذا التشبيه قاد إلى الاستعارة التي غدت دلالتها مستقرّة، فيما جرى إليه النقل. ففي «اللسان» أيضا أنّ «القفّة»: الشيخ الكبير القصير القليل اللحم[2].

ومن الاستعارة التي تأتي للتمثيل[3] عبارات تجري في كلام الناس مجرى المثل. وهذه العبارات تعدّ في التراكيب الثابتة (Idiomes)، لأن مستخدم اللغة لايكونّها من جديد في كلّ مرة، بل تبقى في سياقها النحوي أو التركيبي (Syntaxe)، كما جاءت أول مرة وإن خالفت المعهود من قواعد التركيب أحيانا. ومع ذلك فمن الممكن أن نعرض هذه العبارات على جوانب اللغة لدرسها من جهة الصوت والدلالة والتركيب. لكنّ هذه الدراسة تبقى ناقصة مالم يتمّ الوقوف عند الجانب المجازي الذي يعطيها قابلية للتوظيف في سياقات اجتماعية متعدّدة. لكنّ هذا النحو من الاستعمال المجازي يختلف عن الاستعارة المعهودة، لأنّ هذه الاستعارة تجري في اللفظ المنفرد، على حين أنّ استعمال تلك التراكيب يكون على سبيل استخدامها كاملة في غير ماوضعت له[4]. ومن هذا النحو أمثلة وردت لدى عدد من المصنّفين، في معرض التثقيف اللغوي أو للتنبيه على أنّ استعمال العامة لهذه الأمثلة غير صحيح لأنّهم وضعوها في غير موضعها. وتجدر الإشارة إلى أن ابن قتيبة وقف عند أمثلة كثيرة لتأويل ماجاء في كلام الناس من مثنّى الكلام والمزدوج

---

(١) انظر: اللسان، ٩/ ٢٨٧-٢٨٨.

(٢) انظر اللسان، ٩/ ٢٨٧، وكذا التاج، ٦/ ٢٢٥ (مصر).

(٣) انظر: الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص ٢٩٨-٢٩٩.

(٤) انظر: وهبه ومهندس، معجم المصطلحات العربية، ص ١٩.

والكلام الذي يجري مجرى المثل(١). كذلك وجدنا من المصنّفين التالين من عُني بهذا التأويل وهو ابن مكي صاحب «تثقيف اللسان وتلقيح الجنان» ولعلّ قصد ابن مكي الذي ينمّ عليه عنوان الكتاب كان دافعه إلى الإكثار من ذلك النحو من الكلام(٢). وسوف نتخيّر للدرس أمثلة قليلة منها ماظهر فيه اختلاف بين استعمال العامة، وما جرى به المثل أو التركيب أصلا.

من ذلك أنّ ابن قتيبة يخطّئ «قول الناس» النقد عند الحافر لأنّهم يذهبون فيه إلى أنّ النقد عند مقام الإنسان، ويجعلون القدم ههنا الحافر. وإنّما «النقد عند الحافرة» أي عند أول كلمة(٣). غير أنّ ابن السيد يردّ على هذا التفسير الجزئي لهذه العبارة التي جرت ويقول: ذكر بعض اللغويين أنّ قول العامة: «النقد عند الحافر» صحيح، لأن أصله أنّ الخيل كانت أفضل مايباع، فكان الرجل إذا اشترى فرسا قال له صاحبه: النقد عند الحافر، أي عند حافر الفرس في موضعه قبل أن يزول. ثمّ صار مثلا في كلّ شيء لا نَظِرة فيه، كما قالوا: دفعوه إليه برمّته. وأصله في الإبل، ثمّ صار مثلا فيما لا رمّة له، ومثل هذا كثير(٤).

وممّا حرّفوه قولهم «تجوع الحرة ولا تأكل ثدييها»، يذهبون إلى أنها لاتأكل لحم الثدي، وهو خطأ. والصواب: ولا تأكل بثدييها أي لاتسترضع فتأخذ على ذلك الأجرة(٥). ويحاول ابن السيد أن يتأوّل لكلام العامة وجها مقبولا. فما ذكره ابن قتيبة من أنّهم يريدون: لا تأكل لحم الثدي هو خطأ منهم، لأنه يجوز أن تفسّر العبارة التي قالوها على تأويلين، دون أن يكون

(١) انظر: أدب الكاتب، ص ٤١-٦٧.
(٢) انظر: تثقيف اللسان، ص ٢٨٢-٣٠٠.
(٣) انظر: أدب الكاتب، ص ٤١٤-٤١٥.
(٤) انظر: الاقتضاب، ص ٢٢١-٢٢٢.
(٥) انظر: أدب الكاتب، ص ٤١٣-٤١٤.

ذلك التفسير «الحرفي» في الحسبان. وأحد التأويلين هو أن يراد أجر ثدييها، أو ثمن ثدييها، فيحذف المضاف ويقام المضاف إليه مقامه، وهذا كثير في الكلام تغني كثرته عن ذكر أمثلته. أما ثاني التأويلين فهو على غير حذف، ويكون المعنى أنّها إذا أكلت أجر ثدييها، فكأنّها قد أكلت الثديين نفسهما. ونحو من هذا قول الشاعر:

إذا صبّ مافي القعب فاعلم بأنه دم الشيخ فاشرب من دم الشيخ أودعه

يعني رجلا قتل أبوه فأخذ ديته إبلا، يقول: إذا شربت لبن الإبل التي أخذتها في دية أبيك، فكأنك إنّما شربت دمه[1]. وعلى هذا يكون كلام العامة مقبولا. أمّا ما جاء عنهم من إرادة المعنى الحقيقي في «أكل الثدي» فنظنّه غير مقصود منهم على النحو الذي أورده ابن قتيبة.

ومن أمثلة ابن مكي التي جرى فيها الناس هذا المجرى قولهم «ردّوا الحديث إلى ابن اسحاق». وهو محمد بن اسحاق (ت ١٥٢هـ) صاحب السير والمغازي، وكان من أعلم الناس بالوقائع والأخبار والأحاديث، ماخلا الشعر فإنه لم يكن له به علم. ويقال إنه غير ثقة في نقل الأخبار. والمراد: سلّموا الأحاديث إلى من هو أقعد بها وأعلم. ثم كثر استعمال ذلك حتى صار المعنى: ردّوا الحديث إلى من هو أهمّ به وأولى[2]. والحق أنّ في هذا الاستعمال نوعا من تطوّر دلالة اسم «العلم» إلى التجرّد من الاسمية، والتحوّل إلى الوصفية. ومن الجدير بالذكر أنّ النحاة مسّوا هذه المسألة مسّا رفيقا حين أجازوا وقوع اسم «لا» النافية للجنس علما، إذا أمكن أن يؤول بنكرة[3].

---

(١) انظر: الاقتضاب، ص ٢٢١.

(٢) انظر: تثقيف اللسان، ص ٢٩٠.

(٣) انظر: الغلاييني، جامع الدروس العربية، ٢/ ٣٣٥.

وهذا التأويل هو تضمّن هذا الاسم المكوّنات الدلالية أو الصفات من غير أن يدلّ على المسمّى به دلالة حقيقية. وبناء على هذا خرّجوا أمثلة جرت مجرى المثل، نحو «قضية ولا أبا حسن لها»، أي هذه قضية ولا فيصل لها يفصلها. وقد يقوم التأويل أيضا على المشابهة الضمنية، أي قضية ولا رجل يحلّها كأبي الحسن. ويبدو أنّ مثل هذا التطوّر يكون عن طريق التشبيه فالاستعارة ثم يصير مثلا بعد كثرة الاستعمال.

ويقرب من هذا ماجاء في «تقويم اللسان» لابن الجوزي من أنّ بعض من يتفاصح يقول في مثل بغداد والبصرة: «مابين لابَتيها مثل فلان»، وذلك خطأ. إنّما ذاك في المدينة، لأنها بين لابتين، واللاّبة: الحَرّة، وهي الأرض تركبها حجارة سود[1]. وجاء في «اللسان» أنّ عائشة وصفت أباها بأنه: «بعيد مابينُ اللابتين» أرادت أنه واسع الصدر، فاستعارت له اللابة، كما يقال: رحب الفناء واسع الجناب[2]. ويشير هذا القول إلى أنّ استعمال «اللابتين» على سبيل الاستعارة والتمثيل وارد. والأصل في قول العامة، وماجاء عن عائشة هو لابتا المدينة. وعلى هذا يمكن أن يكون كلام العامة من إجراء عبارة «مابين اللابتين» مجرى المثل. والسبب كما يبدو هو اشتهار المدينة بأنّها بين لابتين، ثم قيل في غيرها على سبيل التمثيل.

ونقف في أمثلة القسم الثاني من المجاز عندما يمكن تفسيره على علاقة من علاقات المجاز المرسل. وتجدر الإشارة إلى أننا وقفنا حين مررنا بمواضع سابقة من هذا البحث على أمثلة أُوّلت على وجه من وجوه المجاز المرسل، وأمثلة أخرى كنّا نجتهد في ردّها إلى هذا المجاز وإن بدت بعيدة أحيانا. لكن الأمر الذي كان موضع اختلاف المصنّفين واللغويين ليس في ورود تلك الأمثلة على المجاز، لأنه منكر، بل في قصر مايكون من الاستعارة والمجاز

---

(١) انظر: تقويم اللسان، ص ١٨٠

(٢) انظر: اللسان، ١/ ٧٤٦

المرسل على السماع . وعلى هذا ينبغي أن يحترز الدارس حين يرى معظم أهل اللغة يؤكدون أنّ المجاز والمثل وما يتّصل بهما هي من سنن العرب في كلامها، لأنّهم يجعلون ذلك محصورا فيما نقل عنهم من أمثلة المجاز ونحوه من سبل نقل المعنى . أما ماجاء من الكلام على تلك السنن نفسها صادرا عن الناس الذين لايحتجّ بكلامهم فلا يقبل . من ذلك أنّ بعضهم فرّق بين الحقيقة والمجاز من جهة القياس . فالحقيقية يقاس عليها، والمجاز لايقاس عليه . فضارب مثلا اسم يطلق على كلّ ضارب حقيقة، سواء أكان ذلك في زمن واضع اللغة، أم في غيره من الأزمنة التالية . أما القياس على قوله تعالى من المجاز «واسأل القرية»[1] فلا يجوز، إذ لايقال : اسأل البساط واسأل الحصير[2] . وهناك من بالغ في هذا المنع حتى حجر على أهل الأدب والشعر أن يُجروا أيّ لفظ شاؤوا مجرى المجاز الفنّي، وجعل حظّهم من هذا الفنّ لايزيد على استعمال الألفاظ التي نطق بها العرب من قبل، كالأسد للرجل الشجاع، والغيث للنبات، واليد للنعمة . فلا يجوز للمولّد أو المحدث أن يستعير «الغضنفر» مثلا للرجل الشجاع، إلا إذا ثبت أنّ العرب استعاروه له، كما استعاروا له لفظ الأسد[3] . أما معظم الذين أباحوا لأهل الأدب ذلك، فقد اقتصروا على تحقّق ماكان عليه العرب من نوع العلاقات، فلا وقوف عند حدود الألفاظ التي استعملها العرب في غير ما وضعت له، كالأسد والقمر والغيث، بل يكون القياس على العلاقة دون النظر في الألفاظ التي تجري عليها[4] . وفي مجال عملنا التطبيقي في أمثلة اللحن نجد أنّ الاتجاه السائد في المناقشات التي تدور حول صحّة هذه الدلالة أو تلك، كان متشدّدا إذ جعل مدار الأمر كله على السماع . فكلّ مالم تنطق به العرب ـ وإن كان جاريا على

---

(١) يوسف، آية : ٨٢.

(٢) انظر : السيوطي، المزهر، ١/ ٣٦٤.

(٣) انظر : حسين، محمد الخضر، دراسات في اللغة، ص ٧ـ٨.

(٤) انظر : المصدر السابق، ص ٨.

سنن المجاز ـ يعدّ لحنا. من ذلك أنّنا نجد أنّ بعض المصنّفين الذين عُنوا بالردّ على المتشدّدين، قَبِل كلّ ماروي عن العرب مهما كان ضعيفا أو شاذاً أو قليلا، لأن العامة عنده لاتلحّن إلا فيما لم يرد عن العرب[1]. أما ماكان من كلام العامة، ممّا جرى على ملمح من المجاز فقد قبله بعض أصحاب الشروح والردود، بناء على أنّ ماقيس على كلام العرب في سننهم من التصرّف في الكلام يعدّ منه.

ومن أمثلة المجاز المرسل مايفسر على علاقة المجاورة وهي تشمل ههنا كلّ ما يتّصل بالمكان والمحلّ والحالّ، كما تشمل مايتّصل بالزمان من هذه العلاقة. من ذلك أنّ ابن السكيت يلاحظ قول الناس «آري» للمعلف. وإنما الآريّ محبس الدابة وهي الأوراي. . وتأرّى بالمكان إذا تحبس به، ومنه أرِت القدر، إذا لصق بأسفلها شيء من الاحتراق[2]. وقد لاحظ هذا أيضا ابن قتيبة، والزبيدي، لكنّهما أتيا بتفسيرين آخرين للآرىّ. فابن قتيبة يرى أنّ الآرى هو الآخيّة التي تشدّ بها الدابة[3]، أي العروة التي تثبّت في الأرض أو الحائط لربط الدابة. على حين يذهب الزبيدي إلى أنّ الآريّ هو الحبل الذي تشدّ به الدابة[4]. وفي «المغرب»: الآريّ هو المعلف عند العامة وهو مراد الفقهاء، وعند العرب: الآرىّ هو الآخيّة وهي عروة حبل تشدّ إليها الدابة في محبسها[5] وفي «اللسان» نقل لعبارة ابن السكيت السابقة، وفيه أن الدابة تأرى إلى الدابة، إذا انضمّت إليها، وألفت معها معلفا واحدا، وعن ابن الأنباري أنّ تأرّيت بالمكان إذا احتبست فيه، وبه سمّيت الآخية آرياً، لأنّها

(١) انظر: ابن هشام، المدخل، ص ٧١، وانظر مواضع من هذا النحو، ص ٤٠، ٤٣، ٤٩، ٦٢، ١٠٣، ١٢٠، ومواضع أخرى، ص ٢٧، ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٣٩.

(٢) انظر: ابن السكيت، إصلاح المنطق، ص ١٧٧، ٣١٣.

(٣) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٦ـ٣٧.

(٤) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٣٩.

(٥) انظر: المغرب، ١/ ٣٦.

تمنع الدوابّ عن الانفلات، وسمّي المعلف آريّا مجازا[1]. وبناء على ماتقدّم يكون قول الناس «آرى» للمعلف على سبيل المجاورة المكانية، لأنه يجاور المحبس. كما يمكن أن يكون هذا القول على سبيل المشابهة، إذا جعلنا الآرىّ هو الآخيّة التي تشدّ بها الدابة. فالمعلف على هذا شبه بالآرىّ: الآخيّة لأنه يمنع الدواب من مجاوزته لإلفها له، على نحو ماتمنع الآخيّة الدوابّ لأنّها مشدودة إليها. لكنّ التفسير الأول أظهر على مايبدو.

ومن هذا النحو تقول العامة أكلنا «ملّة». وإنما الملّة: الرماد الحار. فتقول: أطعمنا خبز ملّة، وأطعمنا خبزة مليلا[2]. كما ذهب ابن قتيبة إلى تخطئة الناس في أنّ «الملّة» الخبزة، لأنّ الملّة موضع الخبزة، سمّي بذلك لحرارته[3]. وكذا جاء في «الفصيح» وشرحه للهروي[4]، وفي «تقويم اللسان» لابن الجوزي[5]. أما الجواليقي فقد ذكر في «شرح أدب الكاتب» أنّ قول ابن قتيبة يريد به أجود الوجهين، لأنه يجوز أن يقال: أطعمنا ملّة يراد بها خبز ملّة، فيحذف المضاف، ويقام المضاف إليه مقامه، ، ومثله في القرآن والكلام كثير[6]. وعلق ابن السيد على ذلك بقوله: كذا قال يعقوب ولم أر فيه خلافا لغيره. وليس يمتنع عندي أن تسمّى الخبزة ملّة، لأنها تطبخ في الملّة كما يسمّى الشيء باسم الشيء، إذا كان منه بسبب. كما يجوز أن يراد بقولهم حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه. فإذا كان هذا ممكنا ووجدت له نظائر لم يجب أن يجعل غلطا[7]. ومع ذلك فليس فيما جاء في المصادر

---

(١) انظر: اللسان، ١٤/ ٢٩-٣٠، وكذا التاج، ١٠/ ١٥ (مصر).

(٢) انظر: ابن السكيت، إصلاح المنطق، ص ١٩٩، ٢٨٤-٢٨٥.

(٣) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٧-٣٨.

(٤) انظر: الهروي، شرح الفصيح، ص ٨٧.

(٥) انظر: ابن الجوزي، تقويم اللسان، ص ١٨٤.

(٦) انظر: الجواليقي، شرح أدب الكاتب، ص ١٤٧.

(٧) انظر: ابن السيد، الاقتضاب، ص ١١٦.

مايشير إلى قبول هذا القول، بل ذهبت معظم الآراء إلى ردّه على نحو مارأينا لدى ابن السكيت ومن تبعه(1). وبناء على ماذكر ابن السيد يكون قول الناس «ملّة» للخبزة، على سبيل المجاورة والمحلّية، لأنّ الملّة: الحفرة التي تطبخ فيها الخبزة، أو الرماد الذي يكون ملاصقا لها.

ويذهب ابن قتيبة إلى أنّ قول الناس «أشفار العين» للشّعر النابت على حروف العين غلط. لأنّ الأشفار حروف العين التي ينبت عليها الشعر، والشعر هو الهدب(2). لكنّ ابن قتيبة يرى ذلك صوابا إن كان صادرا عن الفصحاء. فإن كان أحد من الفصحاء يسمّي الشعر شُفرا فإنما سمّاه بمنبته. والعرب تسمّي الشيء باسم غيره، إذا كان مجاورا له، أو كان منه بسبب، على مابيّنت في باب تسمية الشيء باسم غيره(3). وفي هذا القول مالا يخفى من التشدّد، فالقول هو نفسه في الحالين كليهما، لدى العامة، وعلى لسان أحد الفصحاء، لكنّ الفصيح إن قاله فهو يجري على سنن العرب وينحو نحوهم. أما العامة فهم ممّن لايعتد بكلامهم وإن جاروا العرب فيما استنّوا من سبل التصرّف في الكلام. وفي «المغرب» أنّ ماجاء لدى الفقهاء حول الديّة في أشفار العين هو لمنبت الأهداب لا للشعر، ولذلك صحّح بعض مانقل عنهم ممّا يشير إلى أنّ المقصود هو الشعر. وفيه أيضا: «وإنّما بسطت الكلام فيه ليعلم أنّ أحدا من الثقات لم يذكر أنّ الأشفار الأهداب. والعجب من القتبي (ابن قتيبة) أنه بالغ في ذلك حتى قال: تذهب العامة في أشفار

---

(1) انظر: المجمل، ٤/ ٢٩٥، والأساس، ص ٤٣٧، والمختار، ص ٦٣٤، واللسان، ١١/ ٦٢٩-٦٣٠، والمصباح، ٢/ ٥٨٠، والقاموس ص ١٣٦٧، والتاج، وفيه: وقع في الصحاح أنّ الملّة: الخبزة نفسها انظر: ٨/ ١٢١ (مصر) والذي في الصحاح قال أبو عبيد: الملّة: الحفرة نفسها، ٥/ ١٨٢١.

(2) انظر: أدب الكاتب، ص٢١، وابن الجوزي تقويم اللسان، ص ٩١، وابن الإمام، الجمانة، ص٣٧.

(3) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢١-٢٢.

العين إلى أنها الشعر، وذلك غلط، إنّما الأشفار حروف العين التي ينبت عليها الشعر والشعر هو الهدب». ثمّ لما انتهى إلى حديث أمّ معبد[1] في صفة النبي عليه السلام في عينيه دَعَج - أي سواد - وفي أشفاره غَطَف، أو عَطف أو وَطَف، فسرّ الألفاظ الثلاثة بالطول، ولم يتعرّض للأشفار أنّها حقيقة هنا أو مجاز. (٢) قلت: والوجه أن يكون على حذف المضاف، كأنه قيل: وفي شعر أشفاره وطف، وإنما حذف لأمن الإلباس وأنّ المدح إنّما يكون في الأهداب لا في الأشفار نفسها، أو سمّي النابت باسم المنابت لملابسة بينهما، وذلك غير عزيز في كلامهم»[3]. وكلام المطرّزي يدلّ على ماكنّا نبّهنا عليه من تفريق معظم اللغويين بين الحقيقة والمجاز، على أساس أنّ الحقيقة هي ما استقرّ عرفا في اللغة، على حين أنّ المجاز هو تجوّز عارض، ولذلك ذهب صاحب المغرب إلى الاستدراك على ابن قتيبة لأنه لم يذكر نوع ذلك الاستعمال، أمن الحقيقة هو أم من المجاز. ونلمح لدى المطرّزي أيضا أنّ المجاز كثير في كلام العرب، فإن جاء منه في كلام من يحتجّ به فهو مقبول لأنه يجري على سنن كلامهم. أما إذا قال منه أحد من غير أولئك شيئا فلا يلتفت إليه، وإن كان على نحوهم ينحو. وجاء في تعليق الزَّبيدي على ابن قتيبة: قال الشعبي «كانوا لايؤقتون في الشّفر شيئا، أي لايوجبون شيئا مقدّرا، لأنّ الديّة واجبة في الأجفان بالإجماع، فلا محالة يريد بالشفر هنا الشعر. وعلى هذا صرّح الزَّبيدي «بأن الشّفر جاء بمعنى الشّعر هنا»[4]. أما صاحب اللسان فلم يستنتج من ذلك شيئا، بل روى هذا عن ابن الأثير نصّا، وهو قوله «وهذا بخلاف الإجماع، لأنّ الدّية واجبة في الأجفان، فإن أراد بالشّفر

---

(١) انظر: المغرب، ١/ ٤٤٦-٤٤٧.

(٢) لم يذكر ابن قتيبة هذا الكلام في الموضع الذي نبّه فيه على خطأ الناس في «الأشفار» ص ٢١-٢٢، كما لم أقف عليه في موضع آخر من كتابه.

(٣) المغرب، ١/ ٤٤٧.

(٤) التاج، ١٢/ ٢٠٨.

هاهنا الشّعر ففيه خلاف، أو يكون الأول مذهبا للشعبي»[1]. وعلى هذا تكون «الأشفار» واردة للدلالة على الشعر أي الأهداب، وكلام العامة تبع لهذا أو مقيس عليه، لأنه يجري مجراه.

ومن هذا النحو أنّ ابن قتيبة وبعض المصنّفين التالين ذكروا أنّ الناس لايفرّقون بين «الجبين» والجبهة فيطلقون الجبين على الجبهة، وليس الجبين الجبهة. وإنّما الجبين فوق الصدع، وهما جبينان عن يمين الجبهة و شمالها[2]. وفي المصادر أيضا أنّ الجبين واحد وهو حرف الجبهة مابين الصدغين متّصلا بحذاء الناصية[3]. وفي «اللسان»: الجبهتان: الجبينان[4]. وفي «التاج»: قد ورد «الجبين» بمعنى الجبهة لعلاقة المجاورة في قول زهير: [5]

يقيني بالجبين ومنكبيه	وأنصره بمطّرد الكعوب

كما صرّحوا به في شرح ديوانه، فلا وجه لتخطئة المتنبي في قوله:

وخلّ زيّاً لمن يحقّقه	ماكلّ دام جبينه عائد[6]

(١) اللسان، ٤/ ٤١٩.

(٢) انظر: أدب الكاتب، ص ٣٦، وتقويم اللسان لابن الجوزي، ص ١١٠، والجمانة لابن الإمام، ص ٣٧.

(٣) انظر: اللسان، ١٣/ ٨٥، والقاموس، ص١٥٣٠، والتاج، ٩/ ١٥٩(مصر).

(٤) انظر: اللسان، ١٣/ ٨٥.

(٥) البيت ليس في ديوان زهير، بل ورد في ديوان عنترة ضمن قطعة صغيرة جاء في صدرها: وقال: ويقال إنها لضبيعة بن الحارث ينوح على فرسه وقد طعنه عامر بن الطفيل هو وفرسه:

جزى الله الأغرّ جزاء صدق	إذا ما أوقدت نار الحروب
يقيني بالجبين ومنكبيه	وأنصره بمطّرد الكعوب

انظر: شرح ديوان عنترة بن شداد، تحقيق وشرح عبد المنعم عبد الرؤوف شلبي، ص ١٩٦.

(٦) انظر: التاج، ٩/ ١٥٩(مصر) ورواية الديوان هي «عابد» والمعنى: اترك زيّ الملوك لمن يقوم بحقّه، فليس كلّ من تزيّا به ملكا، كما أنه ليس كلّ من دمي جبينه يكون ذلك من كثرة العبادة والسجود. وعلى هذا يستقيم المعنى. انظر: ديوان المتنبي، شرح اليازجي، ٢/ ٤٧٣.

وبناء على ماتقدم يمكن أن نؤول كلام الناس على سبيل المجاز المرسل، لعلاقة المجاورة، كما يفهم من بعض الآراء وكما جاء في «التاج» نصّاً.

وهناك مجموعة من الأمثلة على هذا الاستعمال الذي يمكن تفسيره على المجاورة، لدى الزبيدي وابن مكي، فالزبيدي يلاحظ أنّ عامة عصره يقولون «حَمَاليق» للحدق. والصواب أن الحماليق بواطن الأجفان. وقد حملق الرجل إذا انقلب حِملاقه من الجزع[1]. وفي «اللسان» و «القاموس» و «التاج» أقوال متعدّدة ومتقاربة، منها أنّ الحملاق باطن الأجفان الذي يسودّ بالكحل، وماغطّته الأجفان من بياض المقلة، وباطن الجفن الأحمر، وما لزق بالعين من موضع الكحل من باطن. وقيل أيضا: الحماليق من الأجفان: مايلي المقلة من لحمها، وقيل هو مافي المقلة من نواحيها وقيل ماولي المقلة من جلد الجفن. والمحملق من الأعين: هي التي حول مقلتيها بياض لم يخالطها سواد، وعين محملقة من ذلك. وقيل كذلك: حماليق العين: بياضها أجمع ماخلا السواد، وحملق إليه: نظر، وقيل: نظر نظرا شديدا[2]. والحقّ أنّ هذه الأقوال متقاربة كما ذكروا، ولذلك يمكن أن نعدّ قول العامة جاريا على أحدها ولاسيّما القول الأخير وما سبقه، أي أن الحماليق هي بياض العين نفسها. كما يمكن أن نجري ذلك القول على علاقة المجاورة، وهي ههنا بارزة لاتصال الأجفان وما يتعلّق بها بالعين.

ويقولون «بَنيقة» للقطعة من الشُّقّة تخاط بجنب القميص، وليس كذلك. إنّما البنيقة: لَبِنة القميص التي فيها الأزرار. كذا ذكره الزبيدي وابن مكي[3]. وفي المصادر أنّ «البنيقة» قد اختلف في تفسيرها، فقيل: هي رقعة تكون في الثوب كاللبنة ونحوها، وقيل: لبنة القميص، وكلّ رقعة تزاد في

---

(١) انظر: لحن العوام، ص ٢٦٨.

(٢) انظر: اللسان، ١٠/ ٦٩، والقاموس، ص ١١٣٢، والتاج، ٦/ ٣٢٤-٣٢٥(مصر).

(٣) انظر: لحن العوام، ص ٢١٢-٢١٣، وتثقيف اللسان، ص٢٠٢.

ثوب أو دلو ليتسع فهي بنيقة. وعن ابن برّي: قد اختلف في تفسيرها فقيل: هي لبنة القميص وقيل جربانه، وقيل دخرصته، فعلى هذا - كما يقول - تكون البنيقة والدّخْرِصة والجُرُبّان بمعنى واحد. والدّخرصة: رقعة في الجلد زيدت ليتسع بها الأديم، والجُربّان: طَوْق القميص الذي فيه الأزرار مخيطة، فإذا أريد ضمّه أدخلت أزراره في العرى، فضمّ الصدر إلى النحر(١). وعلى الرغم من تعدّد الآراء حول دلالة «البنيقة» فالظاهر أنّ ماذكره الزبيدي وابن مكي من أنّها اللبنة التي فيها الأزرار، هو الشائع بين أهل اللغة، وإن كان الناس بخلافه. فإن صحّ أنّ هذه الدلالة هي الأصل يكون كلام الناس محمولا على المجاز للمجاورة، فالبنيقة التي تكون فيها الأزرار تجاور غيرها من البنائق، كما يمكن الافتراض أنّ تلك التي توضع فيها الأزرار قد يتغيّر موضعها بحسب هيئة الثوب، ممّا يجعلها عامة في دلالتها على كلّ بنيقة أيّا كان موضعها من الثوب، ودون الالتفات إلى وجود الأزرار فيها. وفي هذه الحال - إن صحّ افتراضنا - تظهر كلمة أخرى قريبة لتعبّر عن تلك الدلالة، نحو «الجُرُبّان» التي تدلّ على الطوق الذي فيه الأزرار مخيطة. ويبدو من خلال ماقدّمنا أنّ اتجاه الناس في هذه الدلالة كان يقرب من معنى «الدخرصة» التي وردت مرادفة للبنيقة، كما ذكر أنّها الرّقعة التي تزاد لتوسعة الثوب ونحوه. يدلّ على هذا مانقل عنهم لدى الزبيدي وابن مكي أعلاه، كما يدلّ عليه قول آخر لابن مكي يشير إلى أنّ العامة تذهب في ثوب «مبنّق» إلى المفرّج(٢). وتجدر الإشارة إلى أن ابن هشام ردّ على الزبيدي في هذه المسألة منكرا عليه تخصيصه البنيقة بلبنة القميص، لأنّ البنيقة - كما نقل عن الخليل - كلّ رقعة في الثوب نحو اللبنة ومايشبهها(٣). والحقّ أنّ القطع في مثل هذا الأمر من

(١) انظر: المجمل، ١/ ٢٩٤-٢٩٥، واللسان، ١٠/ ٢٧-٢٩، والقاموس، ص ١١٢٣، والتاج، ٦/ ٣٠٠(مصر).

(٢) انظر: تثقيف اللسان، ص ٢٠٣.

(٣) انظر: ابن هشام، المدخل ص ٣٣-٣٤.

أسبقية المعنى الخاص على العام أو العكس، ليس متيسرا لنقص الأدلة واضطراب الأقوال. ومع ذلك فإنّ ورود بعض الدلالات ضمن حركة «دائرية» يمكن أن يكون مقبولا. آية ذلك أنّ بعض ما استقرّ في العرف عامّا بعد نقله من معنى خاص يغدو، إذ يستعمل في المعنى الخاص مجدّدا، من التخصيص المحدث الذي يرفض غالبا. كما أن بعض الدلالات التي ذاعت عن طريق المجاز فثبتت على أنّها أصل، وهي متطوّرة لأنها مجاز، قد يرجع بها إلى الأصل فيظنّ ذلك خطأ. ومن أمثلة الأول أنّ الزبيدي ذكر أنّ عامة عصره يقولون «بكَرت» أي غدوت خاصة، وهو خطأ، لأنه يدلّ على التعجّل في جميع أوقات الليل والنهار(1). وكلام الناس هذا يجري على الأصل، لأنّ بكر: غدا هو الأصل في تقديرنا ثم كان تعميم الدلالة الذي استقرّ في عرف أهل اللغة. ولذلك بدا كلام الناس تخصيصا بعد تعميم، وهو -كما نرجّح- عودة إلى الأصل ضمن مادعوناه بالحركة الدائرية. ومن أمثلة الثاني أنّ «الصلاة» في الشرع معروفة، وهي متطوّرة من الدعاء بحسب بعض الأقوال، فإذا استعملها أحد بمعنى الدعاء بعد أن ترسّخت في الأذهان بدلالتها المجازية المعروفة عدّ كلامه من المجاز وهو إلى الأصل يعود(2).

وقريب من هذا أنهم يقولون للثوب «وِشاح». والوشاح -كما يقول الزبيدي- نظمان من لؤلؤ يخالف بينهما ويعطف أحدهما على الآخر، وتتوشّح به المرأة على كشحها. ويسمى الوشاح كشحا، لأنه على الكشح يكون.. وفي الخبر أن ابن معاوية لقي أبا ذر رحمه الله، وهو متوشح بقربة، أي جعلها مكان الوشاح(3). وفي المصادر أنّ الوشاح للمرأة، وهو ضرب من الحلي تشدّه على عاتقيها وكشحيها. ومنه اشتقّ توشّح الرجل بثوبه، إذا شابه فعل المرأة في وضع الوشاح، وهو أن يخرج طرف الثوب

---

(1) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٤٤-٢٤٦.

(2) انظر: التاج، ١٠/ ٢١٣، (مصر)، والأصول للسيوطي، ص١٤.

(3) انظر: لحن العوام، ص ٢٠٦-٢٠٨.

الذي ألقاه على عاتقه الأيسر من تحت يده اليمنى، ثم يعقد طرفيهما على صدره. وكذا التوشح بالقربة وخمائل السيف ونحو ذلك[1]. فالدلالة اتجهت على مايبدو إلى التعميم إذ غدت هيئة كلّ مايشبه الوشاح موضوعا على الجسم توشّحا أيا كان نوعه. أما علاقة الوشاح بالثوب فهي واضحة، لأن الوشاح على الثوب يكون. وفي «التاج» أن: توشّح بثوبه، أي تغشّى به[2]. وعلى هذا يفسّر قول الناس للثوب «وشاح» بأنه من المجاز لعلاقة المجاورة، كما أنّ التوشح بالثوب على هيئة الوشاح عمل كما يبدو على إطلاق «الوشاح» على الثوب، لأنّ الثوب يكون على هيئة الوشاح. ثمّ لما تنوسي الملمح بقيت دلالة «الوشاح» على الثوب واردة، وإن لم يكن الثوب متوشَّحا به. ومن الممكن الافتراض أنّ دلالة «توشّح» انتقلت إلى معنى تغطّى أو تردّى.

ويقولون لشقاق القبّة المخيطة بها «أطناب». والأطناب ـ كما ذكر الزُّبيدي وابن مكي ـ هي الحبال التي تشدّ بها القبّة أو الخباء في الأوتاد، وهي الأواخيّ أيضا. والطُّنُب أيضا سيريكون على وتر القوس، وهو الإطنابة، وأطناب الشجر عروق تنبعث من أصولها[3]. والظاهر أنّ مجاورة الأطناب لتلك النواحي من القبة هي التي عملت على هذا الاستعمال الذي لم أقف في المصادر على مايرشّح له.

ومن المجاورة أيضا مثالان متقاربان لدى الزبيدي وابن مكي. فالزبيدي يلاحظ أنّ العامة يقولون لعقب الرّجل «كَعْب» والكعب هو العظم الناتىء في مفصل القدم من الساق، وهو حدّ الوضوء. وروى أبو حاتم عن الأصمعي أنّ الكعب مابين المِنْجَمين الغائصين في ظهر القدم[4]. في المصادر أنّ الناس

---

(١) انظر: اللسان، ٢/ ٦٣٢-٦٣٣، والقاموس، ص ٣١٥، والتاج، ٧/ ٢٠٧-٢١٠.

(٢) انظر: التاج، ٧/ ٢٠٨.

(٣) انظر: لحن العوام، ص ٢٠٩-٢١٠، وتثقيف اللسان، ص ٢٠١.

(٤) انظر: لحن العوام، ص ٢٣١.

اختلفوا في الكعبين ، من ذلك أنّ ثعلبا سئل عن الكعب، فأومأ إلى رجله، إلى المفصل منها، ثم قال: هذا قول المفضّل وابن الأعرابي. وقال: وأومأ إلى الناتئين، وقال: هذا قول أبي عمرو بن العلاء، والأصمعي قال: وكلّ قد أصاب. وذهب قوم إلى أنّهما العظمان اللذان في ظهر القدم، وأنكره أئمة اللغة[1]. غير أنّ ما جاء من دلالات أخر من هذا الأصل يشير إلى أنّ «الكعب» هو الناشز. من ذلك: قناة لدنة الكعوب، وهي العقدة، والكعب: الكتلة من السمن ونحوه، والكعب: الثدي الناهد، والكعبة، كعبة البيت الحرام، ذهبوا بكعبته إلى الارتفاع والتربّع. فهذه الدلالات ونحوها تؤيّد ما افترضنا من أنّ دلالة «الكعب» على العظم الناتىء أرجح ممّا سواها. وتجدر الإشارة إلى أنّ أحمد رضا ذكر في كتابه «قاموس ردّ العامي إلى الفصيح» أنّ العامة يقولون «كعّب» على أثر فلان وكعّب له. وذلك إذا سار على أثره وكأنه يتعقب خطاه ويضع كعبه على إثر كعبه، أي قدمه إثر قدمه. والكعب من القدم مفصل الرجل والعظم في ظهر القدم[2]. فالعامة اشتقوا هنا فعل «كعّب» ذاهبين إلى معنى العقب لا الكعب المعروف في جانبي مفصل الساق والقدم، أو في ظهر القدم. والظاهر أنّ هذا الاستعمال شائع لدى العامة عصرا بعد عصر[3].

أما ابن مكي فقد ذكر من ذلك أنّ الناس يذهبون في «القَدَم» إلى أنّها مؤخّر الرِّجل وليس كذلك. إنما القدم مقدّمها، الأصابع، ومايليهن. قال الشاعر:

ولسنا على الأعقاب تدمى كلومنا ... ولكن على أقدامنا تقطر الدما[4]

---

(١) انظر: المغرب ٢/ ٢٢٢، واللسان، ١/ ٧١٨، والمصباح، ٢/ ٥٣٤-٥٣٥، والتاج، ٤/ ١٤٩.

(٢) رضا، قاموس ردّ العامي الى الفصيح، ص ٥٠٢.

(٣) انظر: العدناني، معجم الأغلاط، ص ٥٧٩-٥٨٠.

(٤) انظر: تثقيف اللسان، ص ٢٠٠.

ويبدو أنّ ماذكره ابن مكي من أنّ «القدم» هي مقدّم الرجل ليس من الأقوال الشائعة في هذه الدلالة. فالمصادر التي عرّفت «القدم» ذكرت أنّها من لدن الرسغ مايطأ عليه الإنسان، دون تحديد لجهتي التقدّم والتأخر[1]. أما معظم المصادر فقد اكتفت بأنّها الرِّجل، أو هي معروفة[2]. وعلى الرغم من ذلك فإنّ معظم اشتقاقات هذه المصادر ضُمِّنت معنى «التقدم» حسيا وذهنيا وزمنيا وغير ذلك. والسبب في زعمنا ليس راجعا إلى أنّ دلالة «قدم» هي مقدَّم الرِّجل، وإنّما هو لملاحظة الملمح الأقوى في الدلالة. فالقدم تكون آلة التقدّم، كما تكون آلة التأخر، لكنّ ملمح التقدّم أقوى ـ إن صحّ هذا ـ من التأخر، ولا سيّما إذا لاحظنا بروز القدم ـ أعلاها خاصة ـ في حالة التقدّم. ومن الممكن بناء على ماسبق أن نفسر هذا المثال من المجاز على أنه من ذكر الكلّ وإرادة الجزء. أما إذا أخذنا بما جاء لدى ابن مكي فقول الناس يكون من المجاز للمجاورة. مع ملاحظة ملمح الضدّ في تطوّر الدلالة بالنظر إلى جهتي القدم، مقدّمه ومؤخره.

وجاء لدى الزبيدي أيضا مثالان من إطلاق الحالّ على محلّه، وهو من المجاورة بحسب ماذهبنا في مطلع هذه الفقرة. فالعامة يقولون للمكان المنفرد «جَشَر» و«مجشر». والجَشَر: القوم يبيتون مكانهم ولا يرجعون إلى أهلهم. يقال: أصبح بنو فلان جَشَرا، ويقال: مال جَشَر، إذا رعى في مكانه ولم يرجع إلى أهله. [3] فالعَلاقة ههنا هي بين القوم، والمكان. فالذين يبيتون في المرعى ولا يرجعون إلى أهلهم، هم منفردون عن قومهم، ومكانهم الذي يبيتون فيه منفرد أيضا. ومن هنا كان إطلاق «الجشر» على المكان، لأنه مكان عزَب يأوي إليه القوم الجشر.

---

(١) انظر: المغرب، ٢/ ١٦٢، واللسان، ١١/ ٤٧٠، والتاج، ٩/ ٢٠ـ٢٢(مصر).

(٢) انظر: المجمل، ٤/ ١٤٩، والمفردات، ص ٣٩٧، والمختار، ص ٥٢٥، والمصباح، ٢/ ٤٩٣، والقاموس، ص ١٤٨٠.

(٣) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص ٢٦٥، وكذا في اللسان، ٤/ ١٣٧ـ١٣٨، والقاموس ص٤٦٦، والتاج، ١٠/ ٤٣٠ـ٤٣١.

ويقولون لحبّة القلب «لُهيّا». قالَ الزّبيدي: ولم أر أحدا من مؤدبي العربية وغيرهم يفسّر اللهيّا إلا بذلك. واللهيّا: فُعَيْلى من اللهو. قال العَجّاج:

دار لهيّا قلبك المتيّم

وفسرّ الأصمعي البيت فقال: لُهيّا من اللهو. والعرب تقول: اجعل هذا في حبّة قلبك، وفي حِماطة قلبك، وفي جُلجُلان قلبك، وفي أقصى قلبك، وفي أَسْوَد قلبك، وفي سُوَيداء قلبك(١) وذكر الخفاجي في «شفاء الغليل» هذا التفسير، أي لهيّا من اللهو وليست حبّة القلب عن الزبيدي(٢). وفي كلام الزبيدي دليل على أنّ هذا القول ليس من اختراع العامة، بل هو تفسير شاع لدى المعلمين وشرّاح الشعر، وتلقّاه العامة بالقبول. ولعلهم تركوا تلك الأسماء التي عدّدها للدلالة على «حبّة القلب» اكتفاء بما قلّدوا فيه غيرهم من أهل العربية. ومن الممكن ـ كما ألمحنا آنفا ـ أن يفسّر هذا القول على المجاز لعلاقة المجاورة المكانية، لأنّ اللهو في القلب يكون.

ومن المجاورة الزمانية جاء قول العامة «شتاء» يعنون المطر، وهو يوم شاتٍ. قال الزُّبيدي. والشتاء فصل من فصول السنة كالرّبيع والصيف، وليس بواقع على المطر. أما قولهم «يوم شاتٍ» فكقولهم «يوم صائف» يريدون شدّة الحرّ وشدّة البرد(٣). وجاء في «اللسان» و «القاموس» و «التاج» أنّ الشّتَوِيّ: مطر الشتاء، وكذلك الشّتِيّ. والشتاء: القحط، لأنّ المجاعات أكثر ماتصيبهم في الشتاء البارد، والشتاء: بَرَد يقع من السماء(٤). فهذه

---

(١) انظر: لحن العوام، ص ٢١٧ـ٢١٨، وانظر قول العجاج وتفسيره في اللسان، ١٥/ ٢٦٠، والتاج، ١٠/ ٣٣٦(مصر) وانظر: ديوان العجاج، تح د. عبد الحفيظ السطلي، ١/ ٤٤٦ وفيه قول الأصمعي: لُهيّا: تصغير لهوى فحسب.

(٢) انظر: شفاء الغليل، ص ٢٣٣.

(٣) انظر: لحن العوام، ص ٢٢٠ـ٢٢١.

(٤) انظر: اللسان، ١٤/ ٤٢١ـ٤٢٢، والقاموس، ص١٦٧٥، والتاج، ١٠/ ١٩٣(مصر).

الدلالات ولاسيّما الأخيرة منها شديدة القرب من قول العامة. وسبب هذا راجع إلى الارتباط الوثيق بين فصل الشتاء، وما يكون فيه من مظاهر كالبرد والمطر ونحو ذلك(١).

ومن إطلاق المحلّ وإرادة هيئة الحالّ أنهم يقولون للخارج من الحمّام: «طاب حمّامك» وليس لذلك معنى. وإنّما الكلام طاب حَميمك، وإن شئت قلت: طابت حِمّتُك، أي طاب عرقك، لأنّ عرق الصحيح طيّب وعرق السقيم خبيث. ذكره الجواليقي في «التكملة» وابن الجوزي في «التقويم» والبغدادي في «الذيل»(٢). وجاء في «التاج» تعقيبا على منع صاحب «القاموس» هذا القول(٣) أنّهم «صرّحوا بأنه من لازم طيب الحمّام طيب العرق، فالدعاء به دعاء بذلك فما وجه المنع. قلت: وقد يوجد طيب الحمّام، ولايوجد طيب العرق فيما إذا دخله المبتلى فهذا وجه المنع، فلا يكون الدعاء بطيب الحمّام دعاءً بطيب العرق، لأنه لادخل له في ذلك..»(٤). فالظاهر أنّ الزَّبيدي لم يقبل مانقله شيخه من تفسير قول الناس: طاب حمّامك لذلك سعى إلى تبيين وجه المنع. ومن الممكن مع ذلك أن يكون ماصرّحوا به من الارتباط بين طيب الحمام وطيب العرق من باب ذكر السبب وإرادة المسبّب، كما أنّ التفسير الذي ذكرناه آنفا لاينقضه في زعمنا كلام الزبيدي، لأنّ الاستثناء موجود في معظم الأمور، والقياس على النمط الغالب والعرف السائد يكون. فطيب الحمّام يؤدّي عادة إلى طيب من فيه

---

(١) ذهب جرجي زيدان الي أنّ الأصل السامي لهذه المادة هو الشّرب والرّي والصبّ. لكنّ العربية اقتصرت على معنى «الشتاء» للفصل المعروف، وأهملت معاني الشرب والرّي ونحوهما. انظر: اللغة العربية كائن حيّ ص ٢٦. كذلك تناول تطوّرها في كتابه الفلسفة اللغوية، وقد جاء فيه أنّ الأصل مأخوذ مّن شتا السريانية بمعنى الشرب ثم ريّ الأرض بالمطر، ثم أطلقت على المطر عينه، ومنه تحوّل معناها الى الفصل الذي يحصل فيه المطر. انظر: الفلسفة اللغوية، ص٩٨.

(٢) انظر: التكملة، ص ٢٤، والتقويم، ص ١١٨، والذيل، ص ١٠٦.

(٣) انظر: القاموس، ص ١٤١٨.

(٤) التاج، ٨/ ٢٦٠ (مصر).

وسروره، حتى قيل: إنّ الحمام نعيم الدنيا. لكنّ هذا لاينفي وجود من لايجد فيه ذلك لسبب عارض من مرض أو همّ ونحو ذلك.

ويقولون من هذا النحو تقريبا: تعلّمت العلم قبل أن تقطع «سُرَّتك»، وذلك خطأ ـ كما يقول ابن الجوزي ـ والصواب قبل أن يقطع سِرُّك وسِرَرُك. والسُّرّة هي التي تبقى بعد قطع السُّرَر[1]. وفي «المختار» و«اللسان» و«التاج» أنه لايقال: قبل أن تقطع سرّتك، لأنّ السرّة لا تقطع، وإنما هي الموضع الذي قطع منه السُّرّ والسَّرر والسِّرر[2]. وجاء في «المجمل» أنّ السرة مايبقى بعد قطع السرر[3]. أما «الأساس» فقد ذكر أنّها «الوَقْبَة»[4]. فعلى القول الأول يكن تفسير قول الناس بأنه من ذكر المحلّ وإرادة ماكان فيه، أو أنه على اعتبار ماكان ـ على القول الثاني ـ لأنّ السّرة كانت مع السّرر رَتْقاً، ثم قطع اتصالهما فبقيت وزال السّرر.

ومن ذلك أنهم يطلقون «اللِّمَّة» على اللحية، وليست اللّمة في كلام العرب اللحية ـ كما يقول ابن الإمام ـ إنّما اللّمة: ما ألمّ بالمنكب من الشعر[5]. وليس في المصادر مايشير إلى قول الناس، بل نرى إجماعا على أن اللمة هي مايجاوز شحمة الأذن، وهو عن الصحاح[6]. ولعلّ في هذا دليلا على أن الاستعمال الذي ذكره ابن الإمام خاص بالأندلس وتونس، أو بناحية من نواحي المغرب عامة. أما تفسيره فعلى المجاورة، لأنّ شعر اللمّة يجاور شعر اللحية، بل قد يبدوان شيئا واحدا إذا كانا كثيفين.

---

(١) انظر: التقويم، ص ١٣٧.

(٢) انظر: المختار، ص ٢٩٤، واللسان، ٤/ ٣٦٠، والتاج، ١٢/ ١٠.

(٣) انظر: المجمل، ٣/ ٦٢.

(٤) انظر: الأساس، ص ٢٠٨.

(٥) انظر: الجمانة، ص ٣٦.

(٦) انظر: المجمل، ٤/ ٢٤٠، والمختار، ص ٦٠٥، واللسان، ١٢/ ٥٥١، والقاموس ص ١٤٩٦، والتاج، ٩/ ٦٣ (مصر).

وهناك من المجاورة مثال أفردناه عمّا سبق، لأنهّ فيه زيادة على علاقة المجاورة، هي «الآلية». وهو قول الناس «حُمَة» يريدون أنّها شوكة العقرب والزّنبور. والحُمَة في السّمّ والضرّ. كذا ذكره ابن قتيبة وابن الجوزي[(١)]. ويبدو أنّ هذه التخطئة ترجع إلى الليث أصلا. ففي «اللسان» و«التاج»: قال الليث: الحُمة هي في أفواه العامة إبرة العقرب والزنبور ونحوه، وإنّما الحُمة سمّ كلّ شيء يلدغ أو يلسع[(٢)]. وذهب اللحياني والجوهري أيضا إلى أنّ «الحُمة» السمّ، كذلك اقتصر صاحبا «المختار» و«المصباح» على هذا القول[(٣)]. غير أنّ هناك أقوالا تجيز قول الناس في الحُمة أنّها الإبرة. ففي «القاموس» روي الوجهان معا دون إشارة إلى أنّ أحدهما قول الناس، أو أنه أرجح من غيره[(٤)]. وفي «اللسان» و «التاج»: قال بعضهم: هي الإبرة التي تضرب بها الحيّة والعقرب والزنبور ونحو ذلك، أو تلدغ بها. وعن ابن الأثير: وتطلق على إبرة العقرب للمجاورة، لأنّ السمّ منها يخرج[(٥)]. فعلاقة المجاورة ههنا تصلح لتفسير قول الناس، لكنّ ملمح الآلية ملحوظ أيضا، لأنّ الإبرة آلة اللدغ التي تنفث السمّ.

ومن العلاقة الآلية الخالصة أنّهم يقولون «راوية» يريدون المزادة التي يستقى فيها الماء. والراوية: البعير أو البغل أو الحمار الذي يُحمل عليه الماء. ذكره ابن السكيت[(٦)]، وتابعه فيه ابن الجوزي[(٧)]. لكنّ ابن قتيبة على غير عادته يورد هذا المثال في باب «تأويل كلام من كلام الناس مستعمل» للشرح

(١) انظر: أدب الكاتب، ص ٢٢، وتقويم اللسان، ص ١١٤.

(٢) انظر: اللسان، ١٤/ ٢٠١، والتاج، ١٠/ ٩٩(مصر).

(٣) انظر: المختار، ص ١٥٨، والمصباح، ١/ ١٥٤.

(٤) انظر: القاموس، ص ١٦٤٧.

(٥) انظر: اللسان، ١٤/ ٢٠١، والتاج، ١٠/ ٩٩(مصر).

(٦) انظر: إصلاح المنطق، ص ٣٣١.

(٧) انظر: تقويم اللسان، ص ١٣٢.

والتأويل لا للحكم والتصويب، وفي هذا الصدد يقول: «وقولهم للمزادة راوية، والراوية: البعير الذي يستقى عليه الماء، فسمّي الوعاء راوية باسم البعير الذي يحمله»[1] وفي المصادر أنّ هناك قولين، أحدهما مارأيناه لدى ابن قتيبة إذ عدّ «الراوية» هي البعير أصلا ثم كان إطلاقها على المزادة لما بينهما من علاقة، وهو قول الأزهري والجوهري أيضا. وإلى الجوهري نسبت المصادر قوله: والعامة تسمّي المزادة راوية، وذلك جائز على الاستعارة، والأصل الأول. وثاني القولين لابن سيده وهو يرى عكس ماذُكر، فالراوية هي المزادة فيها الماء أصلا، ثم سمي البعير «راوية» على تسمية الشيء باسم غيره لقربه منه[2]. والظاهر أنّ «الراوية» هي البعير أساسا، لأنه من روى البعير الماء يرويه أي حمله للرّي، فهو راوية، ثم أطلقت الراوية على كل دابة يستقى الماء عليها، إن صحّ أنّ الدلالة كانت مقتصرة على البعير. ويقوّي هذا التوجيه ميلنا إلى القول الأول، لأنّ كلام ابن سيده كان يتّجه إلى معنى «الراوية» الذي يشير إلى الماء، لذلك عدّ الأصل هو المزادة لأنّ الماء يكون فيها. غير أنّ ماذهبنا إليه يؤكد ارتباط الدلالة جميعا بالماء، فالراوية لاتشير إلى أيّ بعير أو دابة بل إلى مايحمل الماء منها للرّي، والصيغة «فاعل» والتاء فيها للمبالغة في الفعل. أما المزادة فهي المتزوّد من الماء في الوعاء. وعلى هذا كان النقل المجازي بدءا من الرواية: البعير الذي هو آلة نقل الماء، إلى المزادة التي فيها الماء، لأنّها على البعير تُحمل.

ويقرب من هذا قول الناس «سَانِية» للخشب تديره الدابّة، إذا سنَت. والسانية هي الدابة بعينها التي تسنو. ذكره الزبيدي، وابن مكي[3]. وجاء في معظم المصادر أنّ «السانية»: الجمل أو الناقة يسنى عليهما، أي يستقى من

---

(١) أدب الكاتب، ص ٦٤.

(٢) انظر: اللسان، ١٤/ ٣٤٦-٣٤٧، والتاج، ١٠/ ٥٨(مصر).

(٣) انظر: لحن العوام، ص٢٣١-٢٣٢، وتثقيف اللسان، ص ٢٠٤.

البئر، والسانية: الغَرْب - الدلْو العظيمة - مع أدواته[1]. فالتطوّر ههنا يماثل مارأينا في المثال السابق، لأنّ السانية آلة السِّناية، أي السقّاية والدلو وأدواته هي من لوازم السقّاية التي تديرها الدابة التي تسنو. ومن هنا ساغ - في زعمنا - إطلاق اسم الآلة على مايتعلّق بها ويحرك بوساطتها. وكلام أهل الأندلس يدخل في هذا، لأنّ الدابة تحرّك الخشب وغيره.

ومن هذا أيضا أنّ الناس في صقلية يسمون أرض الحرث «الفدان» وليس كذلك. إنّما الفدّان بتشديد الدال، وتخفيفها: الحديدة التي تجمع أداة الثورين في القِران[2]. وفي «اللسان» و«التاج»: أنّ الفدّان الأداة التي تجمع بين الثورين في الحرث، والفدّان: الثوران اللذان يقرنان فيحرث عليهما، والفدّان واحد الفدادين وهي البقر التي يحرث بها، وقيل: ولا يقال للواحد منهما فدّان. وحكى ابن برّى عن أبي الحسن الصقلّي أن الفَدَان بالتخفيف: الآلة التي يحرث بها، والفدّان أيضاً: المزرعة. وعقّب الزَّبيدي على هذا بقوله: قلت ثم استعير منه الفدّان بالتشديد لجزء من الأرض المحدودة على أربعة وعشرين قيراطا، وكلّ ذلك أغفله المصنّف[3]. فالتطور ههنا مبدؤه من «الفدان»: الآلة التي يحرث بها، أو التي تجمع بين الثورين، ثم أطلقت على الثور الذي يُربط إليها، أو الثورين معا لأنّها تقرن بينهما في الحرث. ثم كان اتجاه النظر إلى المسافة التي يقطعها الفدّان: الآلة والثوران في الحرث على وجه التقريب، فكان تقديرهم لمساحة الأرض محمولا على هذا. وإن صحّ مارسمنا من تدرّج الدلالة في تطوّرها، يكون قول الناس لأرض الحرث «فدّان» أدنى من إطلاقهم ذلك على أرض لها حدود معيّنة دون النظر إلى ملمح الحراثة على مايبدو.

---

(١) انظر: الأساس، ص ٢٢٢، والمغرب، ١/ ٤١٩، واللسان، ١٤/ ٤٠٤، والقاموس، ص ١٦٧٢، والتاج ١٠/ ١٨٥-١٨٦(مصر).

(٢) انظر: ابن مكي، التثقيف، ص ٢٠٦.

(٣) انظر: اللسان، ١٣/ ٣٢١، والتاج، ٩/ ٢٩٩(مصر).

وهناك مجموعة من الأمثلة التي تفسّر على العلاقة السببية. منها ماذكره الزُّبيدي من قول العامة في عصره «بلاط»، يريدون به البيت المُحصّن البناء. والبلاط: الأرض الملساء، ومنه لبعض الرّجاز:

قالت أراه مُبْلَطاً لاشيء له

وقال الكسائي: المُبْلَط، من أبلِط الرَّجل، إذا افتقر[1]. فالبّلاط بدءا: ضرب من الحجارة تفرش به الأرض، ثم سمّي المكان بلاطا اتساعا باسم مايفرش به، كما جاء في «اللسان» و «التاج»[2]. أما إطلاق «البلاط» على البيت «المحصّن» أو «المحسّن» فلم نقف له على سند من أقوال المصادر. وتفسيره يماثل مافسرّوا به إطلاق «بَلاط» على المكان من الاتساع، وهو يحتمل أن يكون من المجاورة أو إطلاق الجزء وإرادة الكلّ، أو من السببية، لأنّ البلاط سبب في التحصين والتحسين معا. ويبدو أنّ قول الناس للبيت «بلاط» هو أصل ماتطوّرت إليه الدلالة في العصور المتأخّرة، إذ أصبحت كلمة «البلاط» تطلق على «قصر الملك» وحاشيته. ولعلّ نقص التدرّج المعهود في الدلالة، لأنّ المعاجم لم تذكر ماذهب اليه الناس من إطلاق «بلاط» على «البيت»، هو الذي دفع ببعض المراجع الحديثة إلى عدّ «البلاط» لقصر الملك والحاكم من الدخيل أو المعرّب[3]. أما «أبلط» إذا افتقر فهو من المشابهة، وله في العربية نظائر، نحو «أترب»، و«أكدى» ونحو ذلك.

ويذكر الزبيدي أيضا أنّهم يقولون للذي يقلع عن الشراب، فيصيبه صُداع وكسل «مشمول». والشمل هو السُّكْر بعينه.. فأما الذي يعنون فهو «الخُمار» والرجل إذا أصابه ذلك «مخمور»[4]. والظاهر أنّ هذه الصيغة

---

(١) انظر: لحن العوام، ص ٢٢٢-٢٢٣.

(٢) انظر: اللسان، ٧/ ٢٦٤-٢٦٥، والتاج، ١٩/ ١٦٦.

(٣) انظر: رضا، قاموس ردّ العامي الى الفصيح، ص٥٩، والوسيط، ١/ ٦٩، ومعجم الأغلاط للعدناني، ص ٧٤.

(٤) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص٢١٥-٢١٦.

محدثة، لأنّ الصفة من ثَمِلَ هي «ثَمِلٌ» على فَعِل، قياسا على الثلاثي اللازم الذي لايتعدى بحرف من حروف الجرّ. أمّا قولهم من جهة الدلالة فهو من العَلاقة السببية على مايبدو، لأنّ الثمل: السُكْر هو سبب ذلك الوجع والفتور على السّلب ههنا، أي أنّ هذا الصُّداع إنّما أصابه بسبب إدمانه من قبل على الثّمل، لكنّه لم يكن يحسّ به، لأنه يكون متأثرا بالخَدَر. فالجسم اعتاد ذلك الإدمان، فلمّا أقلع الشارب عمّا تعوّد الجسم منه اعتراه ذلك الاضطراب والألم[1].

ومن هذا النحو أنّ ابن مكي لاحظ أنّ العامة في عصره يقولون «عُمَاش» يريدون مايخرج من العين من رطوبة ووسخ، وليس كذلك. إنّما «العَمَش»: داء في جوف العين. فأما الذي يعنون فهو «رَمَص» فإذا جفّ فهو غَمَص[2]. وفي معظم المصادر: العَمَش في العين: سيلان دمعها أكثر أوقاتها مع ضعف الرؤية بها[3]. أما قول الناس «العمش» لما يعلق بالأهداب من الرّمص، فهو من المجاز والعلاقة هي السببية. ففساد العين أي «عمشها» هو الذي يؤدي إلى «الرَّمَص»: الوسخ، ولذلك سمّوا المسبَّب «الرّمص» باسم السبب «العمش»[4].

وثمّة مثال على ذكر المسبَّب وإرادة السبب، أي عكس مارأينا في الأمثلة السابقة. وهو أنّ الناس يقولون: قد كثرت «عَيْلة» فلان، إشارة إلى عِيالة فيخطئون فيه، لأنّ العَيْلة هي الفقر، لا العِيال كما توهّموه. ذكره الحريري وابن الجوزي والبغدادي[5]. وزاد ابن الجوزي أنّ فيهم من يقول:

---

(١) انظر: وصفا لهذه الحالة في: الدمرداش، د. عادل، الإدمان، ص ٨٠.

(٢) انظر: تثقيف اللسان، ص ٢٢٥-٢٢٦.

(٣) انظر: المجمل، ٣/ ٤١٠، والمختار، ص ٤٥٥، واللسان، ٦/ ٣٢٠، والمصباح، ٢/ ٤٢٩، والقاموس، ص ٧٧٣، والتاج، ١٧/ ٢٧٧.

(٤) انظر: رضا، قاموس ردّ العامي الى الفصيح ص ٣٨٩.

(٥) انظر: درّة الغواص، ص ١٥٩ (توربيكه) وتقويم اللسان، ص١٥٧، وذيل الفصيح، ص١٠٩.

عائلته وليس بشيء[1]. وفي المعاجم: عال الرجل عياله: يعول عَوْلا وعِيالةً وعُؤولا: كثرت عياله، فهو عائل، والاسم العَيْلة. وعال الرجل عياله: كفاهم وأنفق عليهم. وعال وأعول وأعيل: كثر عياله، وبه فسّر قوله تعالى: «ذلك أدنى ألا تعولوا»[2]. أي أدنى لئلا يكثر عيالكم، وإلى هذا ذهب الشافعي، ويؤيّده ماحكاه الكسائي فقال: من العرب الفصحاء من يقول: عال يعول إذا كثرت عياله. وأنكره بعض المتحذلقين - كما يقول الزبيدي - لأنّ عال يعول إذا افتقر وهذا من عدم التثبت لأنّ الكسائي حكى ماحفظه، والشافعي فصيح وقوله حجّة[3]. فإن تأكّد أنّ الفعل «عال» يطلق على كثرة العيال جاز أن يقاس عليه الاسم «العَيْلة» فتكون العيلة كثرة العيال أيضا. ومن الممكن إن لم يصحّ مافترضنا من قياس أن يكون كلام الناس من المجاز، إذْ أُطلق عليهم الفقر، لأنّهم سببه كما يقال: قلّة العيال أحد اليَسارين. وقد ذهب إلى هذا الخفاجي في ردّه على الحريري[4]. أما «العائلة» فيراد بها «المَعولة» فهي «فاعل» بمعنى «مفعول»، وورود صيغة فاعل بمعنى المفعول كثير في كلام العرب. ثم عمّت بطول الزمن وكثرة التداول، وفتح باب التجوّز، فأصبحت تقال لعامة الأسرة التي يجمعها نسب واحد. . »[5].

وبالنظر إلى العلاقة التي تتمثل في النظر إلى ماكان أو ماسيكون تفسّر بعض الأمثلة التي وردت من اللحن. ومن ذلك أنّ الزُّبيدي ذكر قولهم للجارية التي استكملت النّهود «كاعِب» والكاعب التي كعب ثديها، وذلك

(١) انظر: التقويم، ص ١٥٧.

(٢) النساء، آية: ٣.

(٣) انظر: التاج، ٨/٣٧-٣٨(مصر)، وقارن باللسان، ١١/٤٨٨-٤٨٩، والقاموس، ص ١٣٤٠.

(٤) انظر: الخفاجي، شرح الدرّة، ص ٢٠٥، وانظر ابن أبي السرور، القول المقتضب، ص ١٣٩، وقد عدّ ذلك صحيحا لِما جاء في اللسان والقاموس.

(٥) رضا، قاموس ردّ العامي الى الفصيح، ص٣٩٤.

قبل النّهود. يقال كعب ثديها وتكعّب، إذا تدوّر[1]. وفي المصادر أقوال متعدّدة، يمكن أن تجعل في رأيين، أحدهما يشير إلى أنّ كعب الثدي: نتأ للنّهود، وارتفع[2]. وثانيهما يسوّي بين كعب ونهد لفظا ومعنى[3]. وهناك ترتيب ورد في «اللسان» و «التاج» يجعل النّهود قبل التكعيب، فأوّل مايكون في ثدي الأنثى التفليك ثم النّهود ثم التكعيب[4]. فإذا أخذنا في الحسبان كلام الزُّبيدي، وهو يجري على القول الأول، يكون قول العامة من المجاز بالنظر إلى ماكان من تكعّب الثدي وتدوّره قبل أن ينهد مستكملا نموّه وبروزه. كما يمكن أن يحمل قول الناس على أحد القولين الآخرين، أي على ترادف: نهد وكعب، أو على أنّ التكعيب هو نهاية النهود والبروز.

ومن هذا النحو أنّ الحريري خطّأ قول الناس لما خرج من الكرِش «الفَرْث» لأنّه يسمّى فرثا مادام في الكرْش، بدليل قوله تعالى: «من بين فرث ودم»[5]. فإذا لفظ منها سُمِّيَ السرجين. وفي أمثال العرب فيمن يحفظ الحقير، ويضيع الجليل: فلان يحفظ الفرث ويفسد الحرث[6]. وردّ الخفاجي على هذا بقوله: جوابه ظاهر، لأنه باعتبار ماكان عليه كما يسمّى الخمر عصيرا، ومثله كثير مطّرد[7]. وجاء في معظم المصادر أنّ: الفرث هو السّرقين أو السرجين الذي في الكرش، أو مادام فيها. وعن ابن سيده:

---

(١) انظر: الزبيدي، لحن العوام، ص٢٨٩.

(٢) انظر: المجمل، ٤/ ٢٣٣، والمفردات ص ٤٣٢، والأساس، ص ٣٩٤، والمختار، ص ٥٧٢، والمصباح، ٢/ ٥٣٥.

(٣) انظر: المجمل، ٤/ ٢٣٣، الحاشية رقم(٢)، واللسان، ١/ ٧١٩، والقاموس، ص ١٦٨، والتاج، ٤/ ١٥٢.

(٤) انظر: اللسان، ١/ ٧١٩، والتاج، ٤/ ١٥٣.

(٥) النحل، آية: ٦٦.

(٦) انظر: الحريري، الدرة ص ١٠١.

(٧) الخفاجي، شرح الدرة، ص ٢١٠.

الفرث: السرقين، والفرث والفراثة: سرقين الكرش[1]. فعلى هذا يمكن أن يكون قول الناس من الترادف بين الفرث والسرقين. كما يحمل على المجاز بالنظر إلى ماكان، كما ذكر الخفاجي آنفا.

وهناك أمثلة من النظر إلى ماسيكون. منها أنّ الزُّبيدي لاحظ قول الناس «مُصْطار»، يريدون عصير العنب أول مايعصر. والمصطار: الخمر التي فيها حموضة. هكذا روى أبو عبيد عن الأصمعي وروى أبو يوسف يعقوب عنه، قال: هي التي فيها حلاوة[2]. وفي «اللسان» و«التاج»: عن الكسائي: المُصطار: الخمر الحامض، وقال الأزهري: والمصطار من أسماء الخمر التي اعتصرت من أبكار العنب حديثا، بلغة أهل الشام، قال: وأراه رومياً، لأنه لايشبه أبنية كلام العرب، ويقال: المسطار، بالسين، وهكذا رواه أبوعبيد في باب الخمر وقال: هو الحامض منه. وعن الأزهري أيضا: أظنّه «مُفْتَعلا» من صار، قلبت التاء طاء[3]. فالظاهر أنّ هناك قربا ملحوظا بين عصير العنب أول مايعصر، والخمر التي عصرت حديثا من أبكار العنب، وهي لمّا تزل حامضة. فعصير العنب أُطلق عليه «مصطار» لأنه سيؤول إلى خمر فيها حموضة. أو أنّهم شبّهوا ذاك العصير الحامض بالخمر التي تكون فيها حموضة. وكلا التفسيرين محتمل على مايبدو.

ويقولون «تقريص» العجين، هو عندهم - كما يقول ابن مكي - بسطه باليد، وليس كذلك. إنّما تقريص العجين: تقطيعه ليبسط. يقال: قرّصت المرأة العجين: إذا قطعته لتبسطه، وكل مقرّص مقطع[4]. وفي المصادر أنّ: قرّصت المرأة العجين: قطّعته قُرصة قرصة، وقرّص العجينَ: قطّعه ليبسطه

---

(١) انظر: المجمل، ٤/ ٩٥، والمفردات، ص٣٧٤، والمختار، ص٤٩٥، واللسان، ٢/ ١٧٦، والقاموس، ص ٢٢٢، والتاج، ٥/ ٣٢١-٣٢٣.

(٢) انظر: لحن العوام، ص ٢٢١.

(٣) انظر: اللسان، ٤/ ٤٥٥-٤٥٦، والتاج، ١٢/ ٣١٤-٣١٥.

(٤) انظر: تثقيف اللسان، ص ١٩٨-١٩٩.

قرصة قرصة[1]. فقول العامة يحمل على المجاز بالنظر إلى ماسيؤول إليه تقريص العجين من البسط لتعاقب هذين العملين عادة، وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر.

ومن تصرّف الناس في الدلالة المقيّدة أمثلة يمكن أن تؤوّل على المجاز، بالنظر إلى ماكان، أو ماسيكون. من ذلك أمثلة مرّت بنا في الفصل الثاني لدى ابن الحنبلي والخفاجي في أثناء ردّهما على الذين خطؤوا العامة إذ لم يتقيّدوا بالشروط التي لاتصحّ الدلالة إلا بها. فابن الحنبلي فسرّ قول العامة «قَلَم» للقصب، وإن لم يكن مبريّا على أنه من إطلاق اسم الشيء على الشيء باعتبار مايؤول اليه[2]. كذلك نجده يفسرّ قولهم «نَعْش» للسرير، قبل أن يوضع عليه الميت، مع أنّ معظم اللغويين اشترطوا أن يكون الميت على السرير حتى يقال له «نعش»، بأنّ هذا لاعتبار ماكان عليه أو باعتبار مايؤول إليه[3]. وفي المصادر: النَّعش: سرير الميت، سمّي بذلك لارتفاعه، فإذا لم يكن عليه ميّت، فهو سرير، وقال ابن الأثير: فإذا لم يكن عليه ميّت محمول، فهو سرير، والنعش شبيه بالمِحَفّة، كان يحمل عليها الملك إذا مرض. . وقيل هو الأصل ثم كثر في كلامهم حتى سمّي سرير الميّت «نعشا» وميت منعوش: محمول على النعش[4]. وانفرد «المختار» برواية أخرى عن الصّحاح. ففي تفسير «الجنازة» قال: معناه الميّت على السرير، فإذا لم يكن عليه الميت، فهو سرير ونعش[5]. ثم ذكر في «نعش» مايناقض هذا، فقد قال: النّعش سرير الميت سمّي بذلك لارتفاعه، وإذا لم يكن عليه ميّت فهو

---

(١) انظر: المجمل، ٤/ ١٥٣، والأساس، ص٣٦٢، والمختار، ص ٥٢٩، واللسان، ٧/ ٧١، والتاج، ١٨/ ٩٢.

(٢) انظر: بحر العوام، ص ١٣٣.

(٣) انظر: المصدر السابق، الموضع نفسه.

(٤) انظر: المجمل، ٤/ ٤١٨، والمغرب، ٢/ ٣١١، والمختار، ص٦٦٧، واللسان، ٦/ ٣٥٥، والمصباح، ٢/ ٦١٣، والقاموس، ص ٧٨٤، والتاج، ١٧/ ٤١٧.

(٥) انظر: المختار، ص ١١٣.

سرير[1]. وهذا هو القول الأشهر. ومهما يكن من أمر هذا التناقض، فإنّ اتجاه العامة في زعمنا لم يكن نحو إزالة تقييد الدلالة، إنما هو تخصيص سلكوا فيه طريق المجاز بدءا، ثم شاع حتى انفردت دلالة «النّعش» عمّا سواها ممّا هو قريب منها كالسّرير ونحوه. والنَّعش المقصود، كما هو واضح من كلام اللغويين هو تلك الآلة التي تشبه المِحَفّة، وهي تحمل على أعناق الرّجال وتختصّ في العرف بنقل الميّت حصرا إلى مثواه الأخير. وبناء على هذا يحمل كلام ابن الحنبلي لأنّ هذه الآلة غدت تخصّ الميّت دون غيره، ولذلك يقال لها نعش، على اعتبار ماكان من اعتياد الناس وضع الميت عليها، أو ماسيكون من وضعهم له فيها بعد أن يجهزّ للدفن. كذلك ظهر هذا الاتجاه من تفسير أمثلة من الدلالة المقيّدة على المجاز المرسل، لدى الخفاجي. وقد سبق أن أشرنا في تضاعيف هذا البحث إلى اعتداد الخفاجي بالمجاز سبيلا إلى تطوّر الدلالة في معظم ماردّ به على الحريري.

وهناك أخيراً مثال من المجاز الذي يكون التركيز فيه على ملمح بارز أو عنصر رئيس وهذا مايؤدي إلى العلاقة الجزئية، لأنّ الجزء يذكر ليراد به الكلّ. فالعامّة يقولون: رجل «خُرْطُوم» إذا كان كبير الأنف. والصواب - كما يقول الزبيدي - رجل «خُرْطُماني»، لأنّ الخرطوم: الأنف نفسه[2]. وجاء في «اللسان» و «التاج» عن ابن برّي أنه يقال رجل «خرطماني» إذا كان كبير الأنف. وليس هناك إشارة إلى قول العامة[3]. ومن الممكن أن يفسّر قول الناس على أساس المبالغة الملحوظة في المجاز، في هذا النحو وغيره. فهم يقولون لكبير الأنف «خرطوم»، لأنّ أنفه ملمح بارز فكان أن بالغوا في التعبير حين جعلوا الرجل «خرطوما»، والخرطوم بعضه. ويماثل هذا القول ماجاء في بعض أمثلة المشترك، كالعين. فالعين - بالإضافة إلى معانيها

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٦٦٧.

(٢) انظر: لحن العوام، ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

(٣) انظر: اللسان، ١٢/ ١٧٣ - ١٧٤، والتاج، ٨/ ٢٧٣ (مصر).

المتعدّدة(١) - تطلق على الجاسوس، لأنّ الملمح الأساسي هو توسّله بالعين الباصرة لينظر لقومه مواقع الأعداء(٢). وعلى هذا يكون احتجاج الزبيدي بأنّ الخرطوم: الأنف نفسه مقصرًا عن أن يكون ردّاً لقول العامّة، لأنّ هذه الدلالة لاتمنع التطوّر الذي قد يكون مستقبلا، ممّا له نظائر. فكما يقال عين، لعين البئر، والركبة، والباصرة، والماء، والميزان، والنقد، والجاسوس، يقال: خرطوم للأنف، ولكبير الأنف، وللسيّد المقدّم في قومه(٣). فكلا المثالين: العين والخرطوم تتطوّر فيه الدلالة دون تغيير في الصيغة، وهذا - كما هو ملاحظ - نحو من التطوّر الذي يؤدي إلى صورة من صور المشترك.

* * *

يمكننا أن نخلص بعد أن تناولنا بالدرس والتحليل أمثلة كثيرة من النقل والمجاز، إلى أنّ صور هذا السبيل من سبل التطوّر متعدّدة ويصعب حصرها في قواعد وأشكال محدودة. ويؤكد هذا ماسبقت الإشارة إليه من غنى المجاز وتنوّع أمثلته. ولذلك عُدّ السبيل الواسع للتطوّر الدلالي، ولاسيّما ذلك التطوّر الذي يكون من الحسي إلى الذهني.

ونلمح في هذه الأمثلة أيضا تنوّعا يظهر من جهة العَلاقة التي تكون بين المعنى المنقول منه، والمعنى المنقول إليه. ومن الجدير بالذكر ههنا أنّ معيارنا للفصل بين أمثلة النقل وأمثلة المجاز كان التفاوت في وضوح العلاقة بين هذين القسمين. وعلى الرغم من أنّ ذلك لايعدو كونه تقسيما تقريبيا هدفه التصنيف إلى أشباه ونظائر، فإنّ التفاوت المذكور قد يبدو مفترضا غير مقنع. والسبب في ذلك هو أن التغيّرات الدلالية متشعبة ومعقّدة، ولايسهل على

---

(١) انظر: المزهر، ١/ ٣٧٢-٣٧٣.

(٢) جاء في «أسرار البلاغة» لعبد القاهر الجرجاني أنّ «العين لما كانت المقصودة في كون الرجل ربيئة، صارت كأنها الشخص كله، إذ كان ماعداه لايعني شيئا مع فقدها»، ص٣٦٧ (ريتر).

(٣) في المجمل، ٢/ ٢٤٨، والأساس، ص ١٠٨، واللسان، ١٢/ ١٧٤ أنّ خراطيم القوم سادتهم ومقدّموهم في الأمور.

الدارس أن يقول فيها كلمة حاسمة. من ذلك أننا نلاحظ في بعض أمثلة النقل استتار العلاقة بين المعنيين حتى تكاد لاتترك ملمحا يشير إليها. على حين أنّ في بعض أمثلة الاستعارة والمجاز المرسل تكون العلاقة التي تربط بين المعنيين واضحة ولا تحتاج إلى استخراج أساسه الافتراض.

ويلاحظ في درسنا لأمثلة النقل والمجاز أنّ معظم الآراء والمناقشات أظهرت مسار التطوّر الذي قطعته الدلالة من الأصل الحسي إلى معان مماثلة، ثم إلى المعاني الذهنية المجرّدة. ومن الملاحظ أيضا أنّ معظم الآراء تركّزت حول أصل الدلالة لمنع التطوّر أساسا، وهو ما أشرنا إليه في تضاعيف تحليلنا للأمثلة. والحق أنّ إرجاع الدلالة إلى أصل حسي يعدّ اتجاها بارزا في مناقشات اللغويين ومصنّفي اللحن الدلالية. مع التنبه إلى اختلافهم في توظيف هذا الأصل فيما شجر بينهم من مسائل الخلاف.

وتقود هذه الملاحظة إلى تبيّن مايكون من تصنيف الأمثلة بحسب مجالات التطوّر من نتائج. فالأمثلة التي درست في النقل والمجاز بلغت مئة وثلاثة أمثلة، حاز معظمها المجالُ الحسي بأنواعه الطبيعية والصناعية والأفعال والصفات الحسية. أمّا المجال الذهني فلم يحظ إلا بتسعة أمثلة لم يكن للعامة في تطوّرها بدءا من الحسي أيّ أثر. والسبب في ذلك أنّ هذا التطور كان سابقا لكلام العامة، فلا أثر لهم في إحداثه. والخلاف الذي يدور حول كلام العامة ههنا يكون في جانب من المعنى الذهني في المجال نفسه. من ذلك على سبيل المثال «زكن» الذي يقوله العامة للظنّ، وهو للعلم عند بعض اللغويين. و«الحشمة» يذهب الناس فيها إلى الحياء، وهي للغضب في بعض الأقوال. و«الإذعان» عندهم الإدراك وهو الانقياد، ونحو ذلك. ويلاحظ من بين المحسوسات أنّ الأسماء الدالة على خلق الإنسان وصفاته الحسية، والحيوان، والنبات، والأرض والطبيعة عامة تمثّل النسبة الكبرى من الأمثلة. ثم تتلوها الأسماء الدالة على مسمّيات صناعية، وتشمل الأدوات واللباس، والأثاث، والبناء ونحوها. وتأتي أخيرا أمثلة الأفعال الدالة على حركات

محسوسة. وبالنظر الى الفروق بين مستويات الكلام يمكن أن نفسّر كثرة الأمثلة الدالّة على المحسوسات، وقلّة الأمثلة الدالّة على المجرّدات. فالعامة الذين لم يتلقوا تعليما صارما أساسا لايتداولون في حياتهم من المعاني المجردة إلا القليل الذي لايتّصل بما يضطربون فيه من شؤون العيش ذلك الاتصال الذي يجعلهم يغيّرون استعمالها أو يحرفونها عن مجالها الذي استقرّت فيه. أما المعاني الحسية من الأفعال والأسماء فهي ممّا يتداولونه بينهم، فيكون عرضة للتغيير على ألسنتهم ومن التغيّر مالا يكون من العامة أصلا، لأن كثيرا من الأشياء تتطوّر بتطوّر الحضارة، ممّا يعمل على تغيير في دلالة أسمائها. ومن هذا النحو أمثلة كثيرة مرّت بنا في فقرتي التخصيص والتعميم، وأمثلة أخرى في النقل والمجاز منها «اللحاف» و«الملحفة» و«الإزار» و«السخينة» و«الأثاث» و«القير» ونحوها.

ويؤيد ماجاء في التخصيص والتعميم من أمثلة النتيجة التي استخلصناها من التصنيف السابق. فالأمثلة التي درست هناك بلغت أربعة وتسعين مثالا، نال أكثر من ثمانين مثالا منها المجالُ الحسي بأنواعه المختلفة، ولعلّ في هذا دليلا على أنّ الأمثلة التي شاعت من اللحن تقع في درجة وسطى بين كلام أهل العلم والأدب ومن في مستواهم ولاسيّما في حديثهم الخاص بالمعارف، من جهة، وكلام السّوقة من الدهماء الذين ينطبق عليهم اسم «العامة السفلى»، من جهة أخرى. وإذا كان بالإمكان الوقوف على أمثلة من لحن الطائفة الأولى من أهل العلم والأدب خاصة، فإن معظم الأمثلة التي تداولها هؤلاء وغيرهم هي من كلام العامة الذين ترفّعوا عن معظم ماجاء لدى الفئة السفلى، غير أنّهم لم يبلغوا مبلغ الفئة العليا من الخواصّ، وإن تفاصحوا.

وبإمكان الدارس أن يقف على جوانب المقارنة بين سبيلي التخصيص والتعميم من جهة، والنقل والمجاز من جهة أخرى. فالدلالة في السبيل الأول تبقى ضمن مجالها وإن اعتراها التضييق أو التوسيع، على حين أنّ مبدأ المجاز والنقل هو الانتقال من مجال إلى آخر. وبالنظر الى هذا الملمح الأخير

نجد أنه لابدّ من وجود علاقة بين المعنيين، أي المنقول منه والمنقول إليه، مهما كانت. كذلك نجد أنّ التخصيص والتعميم يمثّلان سبيلا معقدا للتطور اللغوي ضمن العلاقات الدلالية. على حين أن معظم صور النقل والمجاز يبدو فيها ملمح فنيّ أو ارتجال غير معلّل، ممّا يبعدها عن أن تكون سبيلا ممهّدا تسلكه الدلالة باطّراد، ودون التعرض للجوانب الفنية. ولذلك كان المجاز مجلّ اشتراك بين الدراسات اللغوية والبلاغية، ومايزال وهناك خصيصة بارزة يمتاز بها المجاز من غيره هي أنه يقوم على تحليل المعنى إلى عناصره أو مكوناته، ثم يكون انتقاء المكونات الرئيسة التي يتّجه إليها النظر، على حين أنّ سائرها يغيب، فكأنه لايكون. أما في التخصيص والتعميم فالأمر يكون إما بإضافة ملامح جديدة للمعنى، أو بإسقاط بعض الملامح التمييزية. ففي المجاز مثلا يقال: فلان «قفّة» إذا كان شيخا ضعيفا أو قصيرا. وهذا يستند إلى الملمح الدلالي البارز وهو شكل القفّة ويبسها، ثم لايكون لبقيّة العناصر الدلالية اعتبار في هذا الاستعمال المجازي. فالذهن ينصرف الى الشكل والحالة ولايعنى بغيرهما، كالمادّة والاستعمال والشيئية. كذلك في قولنا «عين» نريد به الربيئة والجاسوس، يكون المجاز في التركيز على الملح البارز دون غيره ممّا لايحتسب في الدلالة عند النظرة العجلى. والملمح البارز ههنا هو استعمال العين الباصرة، دون النظر في الشكل والحجم وبقيّة الوظائف التي تختلف فيها العين عن الرجل الذي أُطلقت عليه. كذلك عندما يقال للرجل إنه «ذئب»، وللمركب «شراع». ففي المثال الأول يتّجه النظر إلى الملمح الرئيسي في دلالة الذئب وهو الافتراس والمخالسة، دون أن ينظر إلى بقية العناصر الدلالية كالحيوانية و الشكل واللون وغيرها. أما في المثال الثاني فالتركيز على الشراع يكون لأنه أبرز مايلاحظ في المركب، على الرغم من أنّ المركب لايقوم على الشراع وحده. فالاستعمال المجازي على هذا تحليلي أصلا، لأنه يفكّك المعنى قبل أن يتمّ التركيز على أبرز العناصر التي تكون محلاً لنقل الدلالة. أما في التخصيص والتعميم فلا أثر لهذا المنحى

التحليلي، بل هناك زيادة أو نقصان يتناول المعنى كلاً دون أن يعمل على تفكيكه على النحو الذي بيّناه في المجاز. ومن الملاحظ أنّ أهمّ مايدور في تحليل أمثلة التعميم والتخصيص هو الشروط التي تتصل بالدلالة، ومراعاة الفروق. من ذلك أنّهم يقولون «ريحان» للآس خاصة دون سائر الريحان. فهذا النحو من التخصيص أضاف للدلالة شرطا هو أن يكون النوع آسا حصرا، أما ماعداه من الرياحين فقد أخرج من الدلالة. كذلك يقول الناس «إسكاف» يريدون الخرّاز خاصة. أما من كانت الدلالة تنطبق عليهم من الصنّاع عامة فقد تركوا خارج النطاق الجديد الذي تشكل من إضافة ملمح شرطي هو كون الإسكاف خرّازا. وفي أمثلة التعميم يكون إسقاط للملامح المقيّدة، وتجاوز للشروط التي لاتصحّ الدلالة إلا بها.

من ذلك أنّهم يقولون «حشيش» يريدون به الأخضر واليابس، وكلّ عشب مهما كان. والأصل - كما يرى بعض اللغويين - هو أنه لايقال «حشيش» إلا لليابس حصرا. كذلك يقولون «السُّرى» للسير عامة أيّ وقت كان. و«السّرى» لايكون إلا في الليل فهو اسم للسير في الليل خاصة.

ومهما يكن من أمر فإنّ ماقصدنا إليه في هذه الخلاصة هو الوقوف عند الجوانب الفنية في سبل التطوّر التي حلّلنا منها أمثلة كثيرة. والهدف من ذلك هو النظر فيها عمقا، لتوضيح «آلية» التطوّر من نواح متعدّدة، كالعلاقات الدلالية والملامح المجازية والمجالات الدلالية والتحليل التجزيئي للمعنى ونحوها. ولم يكن في الحسبان أن نصل إلى قوانين صارمة لاتتخلّف، لأنّ هذا لايكون - ولو بصورة جزئية - إلا بعد اجتماع جمهرة كبرى من نتائج الدراسات الدلالية التطبيقية. وحسبنا أننا اجتهدنا - بقدر الوقت والطاقة - في هذا الجانب من البحث وغيره، ولاسيّما مايتّصل بتطبيق التقنيات الدلالية الحديثة، لإبراز صورة من صور التفاعل المثمر بين التراث والمعاصرة.

* * *

الخاتمة

عني هذا البحث بدرس التطوّر الدلالي في مصنفّات اللحن ضمن الحدود المنهجية التي رسمناها في الفصل الأول. ولقد آل التتبّع التحليلي للأمثلة التي عددناها في تطوّر الدلالة إلى نتائج درسية مباشرة كنا نجعلها تعقيبا يلي كلّ فقرة من فقرات البحث على امتداد فصوله. ولسنا ههنا معنيّين بتكرار تلك النتائج لتكون خاتمة تذكّر بما سبقت الإشارة إليه، إنّما نفتح في هذه الخاتمة جانباً جديداً للدرس يكون نافذة على القضايا الرئيسة التي تنتظم عملنا كلّه. سوف نتناول من هذه القضايا ما يتعلّق بالاحتجاج، والمعجم، والمصطلح، والتطوّر، والتقويم.

١ - ففي الاحتجاج نشير بدءا إلى أنّ ضرورة الاختصار في كتابة البحث اقتضت عدم رواية الشواهد كاملة. غير أننا احتفظنا بهذه الشواهد في مسارد خاصّة دوّنا في كلّ منها اسم المادة وشواهدها ومكان ورودها في المصنف المدروس. ومن هذه المسارد أعددنا جدولا إحصائيا أدخلنا فيه ما يتصل بأمثلة العلاقات الدلالية والتطوّر الدلالي وبعض الجوانب الصرفية. أما معظم أمثلة الصرف والاشتقاق فلم تدخل في الجدول لأنّ مجال الاستشهاد لها ضيّق، بل خلا معظمها من أيّ شاهد[1]. وقد دلّت عملية إحصاء الشواهد بالمقارنة مع الأمثلة، واستخراج النسب التقريبية على الترتيب التالي للشواهد:

آ- الشعر: وهو يتصدّر الشواهد التي كانت مداراً للاحتجاج والمناقشة. وقد تراوحت النسب الملحوظة بين ما يزيد على مئة بالمئة، وما يقرب من خمسة وعشرين بالمئة وتظهر في المصنفات التالية أعلى النسب،

---

(١) انظر الجدول المذكور في ص ٥١٥.

وهي «إصلاح المنطق» لابن السكيت، و«أدب الكاتب» لابن قتيبة، و«الاقتضاب» لابن السيد، و«التكملة» للجواليقي، و«بحر العوام» لابن الحنبلي. أما في المصنفات التالية فالنسب فيها متوسطة، وهي «لحن العوام» للزّبيدى، و«درة الغوّاص» للحريري، و«المدخل» لابن هشام، و«الجمانة» لابن الإمام. أما النسب الدنيا للاستشهاد بالشعر فهي التي تظهر في هذه المصنفات: «الفصيح» لثعلب، و«التلويح» للهروي، و«تثقيف اللسان» لابن مكي، و«تقويم اللسان» لابن الجوزي، و«شرح الدرة» للخفاجي. ويخلو مصنّفان فحسب من الشواهد الشعرية بالمقابلة مع الأمثلة الداخلة في الجدول، وهما «ذيل الفصيح» للبغدادي، و«التنبيه» لابن كمال.

ويبدو من خلال النظر في أسماء الشعراء الذين وردت أشعارهم في مصنّفات اللحن، أنّ معظمهم من الجاهليين والإسلاميين المتقدّمين. أما ما ورد من أشعار لبعض المحدثين من الفحول، فكان على سبيل الاستئناس. وقد ذكر بعضهم هذا القصد نصّاً [١]. كما أنّ بعض ما جاء لهؤلاء المحدثين الذين جرى العرف على عدم الاحتجاج بهم ورد في سياق الموازنة، أو لبيان أنّ أحدهم خطّىء في هذا الموضع أو ذاك من الشعر. ويلاحظ أنّ معظم هذه الشواهد وارد في تصانيف أهل اللغة، ولا سيما المعاجم.

ب- أقوال اللغويين المتقدّمين، وتأتي في المرتبة الثانية. ويلاحظ أنّ الخليل بن أحمد يتصدّر أهل اللغة لكثرة ما دار من أقواله لدى المصنّفين. ثم يأتي بعد ذلك كلام بقية اللغويين الذين جرى الاعتداد بأحكامهم في قبول هذا ورفض ذاك. وتشير المصنّفات التالية إلى أعلى النسب، وهي «الاقتضاب» لابن السيد، و «المدخل» لابن هشام، و«بحر العوام» لابن الحنبلي، و«شرح الدّرة» للخفاجي. وقد بلغت نسب الأقوال ههنا مئة وعشرين بالمئة تقريبا، وذلك في حدّها الأقصى. وتلي ذلك نسبة بلغت نحوا من خمسين بالمئة،

---

(١) انظر إشارة ابن الإمام الى ذلك في الجمانة، ص١.

وهي في المصنَّفَين التاليين: «التكملة» للجواليقي، و«الجمانة» لابن الإمام. أما بقية النسب فهي لا تتجاوز خمسة وعشرين بالمئة وتظهر في المصنّفات التالية: «إصلاح المنطق» لابن السكيت، و «أدب الكاتب» لابن قتيبة، و«لحن العوام» للزّبيدي، و«التثقيف» لابن مكي، و«الدرة» للحريري، و«التقويم» لابن الجوزي، و«الذيل» للبغدادي. وتخلو مصنفات ثعلب والهروي وابن كمال: «الفصيح» و«التلويح» و«التنبيه» من أقوال اللغويين بإزاء الأمثلة التي عددناها لهم في الجدول.

ج - الحديث الشريف والأثر، ويحتل المرتبة الثالثة. ومن الملاحظ أنّ أعلى نسبة للاستشهاد ههنا لم تتجاوز خمسة وعشرين بالمئة إلا قليلا. وتشير المصنّفات التالية إلى ما يقرب من هذه النسبة، وهي «أدب الكاتب»، و«درة الغوّاص» و«الاقتضاب» و«التكملة» و«شرح الدرّة». أما المصنّفات التالية فالنسبة فيها أقلّ من السابقة، وهي «لحن العوام» و «تثقيف اللسان» و«المدخل» و«تقويم اللسان» و«ذيل الفصيح» و«الجمانة» و«بحر العوام». ونجد مجموعة أخرى من المصنّفات تخلو من هذه الشواهد، بحسب ما ذكرنا من مقابلة الأمثلة بما ورد من شواهد الاحتجاج، وهي «إصلاح المنطق» و«الفصيح» و«التلويح» و«التنبيه».

د- القرآن الكريم، وشواهده الواردة في المصنّفات لا تتجاوز خمسة وعشرين بالمئة، وهي لا تظهر إلا في مصنفين فحسب، وهما «درة الغواص»، و«الاقتضاب». أما بقية المصنفات فالنسب فيها قليلة، ومعظمها دون العشرين بالمئة، وهي «إصلاح المنطق»، و«أدب الكاتب»، و«الفصيح»، و«التلويح»، و«لحن العوام»، و«تثقيف اللسان»، و«التكملة»، و«تقويم اللسان»، و«بحر العوام»، و«شرح الدرة». ويلاحظ أن «المدخل» و«الذيل» و«الجمانة» و«التنبيه» تخلو من الشواهد القرآنية بالمقابلة مع الأمثلة الداخلة في الجدول.

هـ- النثر، وأمثلته من «المثل»، ومن «كلام العرب» أو «الفصحاء منهم». ففي المثل نجد أنّ الجواليقي روى مثلين في «التكملة»، على حين أورد الحريري والخفاجي مثلا واحدا في «الدرة» و«شرحها». وذلك بإزاء الأمثلة كما ذكرنا مرارا. أما الأقوال فقد جاء منها لدى ابن قتيبة قول واحد نسب للعرب، واثنان للفصحاء، ولدى الحريري سبعة أقوال نسبت للعرب، ولدى ابن الجوزي قولان، ولدى ابن كمال قول واحد.

و- الكتب والمعاجم، وقد وردت الإشارة إلى المتأخر منها زمنا، ولا سيّما «اللسان» و«القاموس». ويلاحظ أنّ ما نسب إلى معجم «العين» للخليل قليل بالمقارنة مع أقواله التي لم تعز إلى مصنَّف بعينه. ولعل سبب ذلك كثرة تلك الأقوال وتفرّقها في المصنّفات المتقدّمة ممّا لا يقف عند حدود ما جاء في معجمه. ففي كتاب تلميذه سيبويه حشد هائل من أقواله وآرائه ورواياته. أما بقية الكتب والمعاجم التي استشهد المصنّفون بما جاء فيها غير معزّو إلى قائل، إذ ذُكر أنّ هذا وارد في هذا المعجم أو ذاك، فهي «الصحاح» و«التهذيب» و«اللسان» و«القاموس» و«فقه اللغة» للثعالبي، ثم بعض مصنفات الفارسي وابن جني. وتبلغ النسبة حدّها الأقصى لدى ابن الحنبلي الذين استشهد بالمعاجم وكتب اللغة أربعا وعشرين مرّة، ولدى الخفاجي الذي نقل من تلك المصادر ثمانية وسبعين قولا. وتصل النسبة ههنا إلى ما يقرب من تسعين بالمئة. أما بقية المصنفات فقد أوردت شيئا قليلا من المعاجم، فالبغدادي استشهد مرتين فحسب في «الذيل»، وابن الإمام اقتصر على نقل واحد من فقه اللغة للثعالبي أورده في «الجمانة»، وابن كمال نقل من المعاجم مرتين، ومن كتب اللغة مرة واحدة. وتخلو سائر الصفات من هذا النحو من الاحتجاج بالمعاجم والكتب دون ذكر قائل معروف.

ونخلص بعد النظر في هذه النتائج الإحصائية إلى بعض الأمور التي قد نجد فيها شيئا من التحوّل عن معايير الاحتجاج التي لخّصناها في مواضع

سابقة من هذا البحث. وأول ما يلاحظ في هذا الصدد أنّ المصنّفات التي عنيت بالشرح والردّ، «كالاقتضاب» و«شرح الدرّة» و «بحر العوام» و«المدخل»، أكثرت من الشواهد عامة، لأنها في سياق يتطلّب الإدلاء بالحجج وشواهد الدفاع. كذلك يلاحظ أنّ هذه المصنّفات أوردت من أقوال اللغويين شيئا كثيرا، ولعلّ سبب ذلك إضافة إلى ما سبق هو الإفادة من تضارب الأقوال لإثبات ما هم بصدده من كلام الناس. يضاف إلى ذلك أنّ بعض المتأخرين من المصنّفين أكثروا من الاحتجاج بأقوال النحاة واللغويين أنفسهم، لأنهم عدّوا مّا قالوه بمنزلة ما رووه[1]. وهذه في الحقيقة خروج على ما اطرد من عدم الاحتجاج بمن جاؤوا بعد المئة الثانية للحضر والمئة الرابعة للبدو وإنْ كانوا علماء أو شعراء احترازاً من إدخال المولّد في الفصيح. ومن الملاحظ أنّ بعض هذه المصنّفات اقتصرت على القليل من الشواهد أيّا كان نوعها. وهي «الفصيح»، و«التلويح»، و«تقويم اللسان»، و«الذيل»، و«الجمانة»، و«التنبيه». وسبب ذلك هو طبيعة تأليف هذه المصنّفات التي قصدت إلى ذكر الصواب وحده غالبا، لأنّ بعض المصنّفات اقتصرت على الفصيح، ولم تُشر إلى كلام العامة إلا على نحو «يقال ولا يقال» دونما حاجة - ضمن منهجهم - إلى إثبات الصحيح عن طريق الشواهد، كما أنّ بعضها الآخر كان مختصرا لايقوى على إيراد شواهد كاملة، وإثارة مناقشات مطوّلة.

وهناك أمر ذو دلالة على بعض التحوّل في قواعد الاحتجاج، وهو استشهاد معظم المصنّفات بالحديث والأثر. فهذا الاستشهاد وإن لم يشهد ما

---

(١) من ذلك أنّ ابن كمال قبل كلّ مااستعمله المصنفون السابقون في كلامهم، انظر: التنبيه، ص ٩، كذلك ذكر الخفاجي في مواضع كثيرة أنّ المتنبي ومن يوثق به من العلماء والمحدثين والعروضيين والأصوليين يجعل كلامهم بمنزلة مايروونه. انظر: شرح الدرة، ص ١٩٢، ٢١٢، كما أنه اعتد بأقوال النحاة في تصانيفهم، انظر: مثلا: ص ٢٤٩. ومن الجدير بالذكر أنّ الزمخشري اختار هذا المذهب في استثناء أئمة العربية من عدم الاحتجاج بكلام المولدين داعيا إلى جعل الوثوق بكلامهم كالوثوق بروايتهم. انظر: الاقتراح للسيوطي، ص٧٠، وفي أصول النحو للأفغاني، ص ٢٠.

كان متوقّعا له من التوّسع والتفوّق على الأنواع الأخرى كالشّعر وكلام أهل اللغة، يشير إلى قبوله مصدرا من مصادر الاحتجاج بعد تجاوز ما دار من خلاف حول صحّة الاحتجاج به، لأنّ بعضه روي بالمعنى، أو أنّ بعضا منه وقع فيه اللحن لأنّ في رواته من لم يكن عربيا فصيحا (١).

والحقّ أنّ هذا الاستشهاد ليس طارئاً على كتب اللغة، بل هو قديم ظهر مع أوائل المصنّفات اللغوية والمعاجم. ويثير هذا اهتمام الدارس للمقارنة بين موقف النحاة واللغويين من المسألة. فالنحاة الذين استندوا إلى أنّ بعض الحديث روي بالمعنى، ولم يأت باللفظ، ممّا يخشى اختلال نظمه، أحجموا عن الاستشهاد به، أو التوّسع فيه، أما اللغويون فقد أوردوا من الحديث في كتبهم ما ينفي عنهم ذلك الإحجام والتحفّظ، كما سنبيّن لاحقا. ولعلّ السبب هو اختلاف مجال النظر والاختصاص. فالنحاة مهتمّون بنظام الجملة ونسقها التركيبي، أي بنظم المفردات لابها منفردة. ولا شكّ في أن الرواية بالمعنى يكون فيها تصرّف واضح في مواقع الإعراب وتقدير العوامل ونحو ذلك ممّا اختصوّا به. ولذلك كان إحجامهم عن الاحتجاج بالحديث لعدم وثوقهم من أنه روي نصّا في سياقه النظمي، كما جاء. أما اللغويون فهم منصرفون إلى البحث في معاني المفردات والاشتقاق والغريب ونحو ذلك. وهذه الجوانب قد تؤخذ منعزلة عن سياقها النحوي، أو لنقل إنّ اختلال هذا السياق لا يؤثر تأثيرا كبيرا في المعاني الاجتماعية (المعجمية الأساسية)، وبناء الكلمة من حيث الاشتقاق. وعلى هذا فقد جاء الحديث في جمهرة كتب اللغة والمعاجم ممّا ينفي زعم أبي حيّان الذي ذهب فيه إلى أنّ أئمة اللغة لم يحتجّوا بالحديث، ولذلك وجب ترك الاستشهاد به(٢).

---

(١) من الملاحظ أنّ كثيراً من المصنفين قد توسّعوا في مفهوم الحديث حتى شمل عندهم إضافة الى كلام الرسول صلّى الله عليه وسلم، ماجرى في السيرة وما أثر عن الصحابة والتابعين.

(٢) انظر رأي أبي حيان في: الاقتراح للسيوطي، ص ٥٢-٥٣

ففي «العين» للخليل، و«الجمهرة» لابن دريد، و«جواهر الألفاظ» لقدامة بن جعفر، و«تهذيب اللغة» للأزهري، و«الصحاح» للجوهري، و«البارع» للقالي، و«مقاييس اللغة» و«المجمل» لابن فارس، و«فقه اللغة» للثعالبي، و «المحكم» و«المخصّص» لابن سيده، و«أساس البلاغة» للزمخشري، و«مختار الصحاح» للرازي و«المغرب» للمطرزي، و«اللسان» لابن منظور، و«المصباح المنير» للفيومي، و«القاموس» للفيروز آبادي، و«التاج» للزبيدي أحاديث كثيرة جداً، حوى بعضها المئات منها منفرداً، ولا سيّما المعاجم التي أُلّفت بعد القرن الرابع الهجري. ويعدّ «اللسان» أوسع المعاجم استشهاداً بالحديث، لأنه ضمّ كتاب ابن الأثير «النهايةفي غريب الحديث والأثر» كاملا. كذلك نجد مثل هذا في «التاج» الذي نقل معظم ما ورد في اللسان.

أما الاستشهاد بالقرآن الكريم، فلم يظهر التوسّع فيه ههنا. ولعلّ السبب هو أنّ بعض أهل اللغة كانوا يتأثّمون من الخوض في كلام الله، والقول في تفسيره، لكي لا يقعوا في إثم تأويله وتحريف معانيه عن مواضعها. كما أنّ الاختلاف في وجوه التفسير من الجهة الدلالية قد لا يساعد المصنّف من أولئك على إعطاء حكم قاطع في إثبات هذا الأمر أو ذاك. ويلاحظ أنّ معظم ما أورده المصنّفون كان من الدلالات السياقية القرآنية. والحقّ أنّ هذا يدلّ على صحّة التوجّه إلى أخذ القرآن على أنه سياق متكامل تكتسب المفردات من دخولها فيه معاني خاصّة، ولا سيّما إذا قام البحث على إحصاء كامل للمواضع التي وردت فيها هذه المفردات. غير أنّ توظيف نتائج هذا الدرس الصحيح لم يكن ملائماً للمستوى اللغوي الذي دارت حوله المناقشات، وهو كلام العامة. ولقد سبقت الإشارة في تضاعيف هذا البحث إلى أنّ أخذ مسألة المستويات اللغوية في الحسبان أمر ضروريّ للوصول إلى نتائج صحيحة. ومن الملاحظ أنّ توظيف ما ذكرناه من معطيات قرآنية كان يهدف إلى منع ما يخالفها وإن كان قريبا أو متطوّرا بحسب الدلالة اللغوية.

كما أنّ بعض هذا كان بقصد وضع حدود صارمة للدلالة كي لا يتجاوزها المتكلّمون. من ذلك أمثلة كثيرة مرّت بنا، نحو «المطر والإمطار» و«الريح والرياح» و«باؤوا» و«الهوى» وغيرها.

ويلاحظ من خلال ما رأيناه من مناقشات متعدّدة حول الاحتجاج لصحّة هذا الكلام، أو عدم ذلك، أنّ هناك سبيلين ظهرا في سياق الردود، وهما: ١- إيراد شاهد جديد لم يذكره المصنّف السابق أو صاحب الكتاب الذى يُشرح أو يُردّ عليه. وبهذا الشاهد الذي هو من السّماع غالبا يكون الردّ والاحتجاج. ٢- تأويل الشواهد التي وردت لدى المصنّف السابق لإثبات العكس عن طريق اتهامه بسوء الفهم وخطأ التفسير. ويدلّ هذا على أنّ الاتجاه السائد في مناقشات الاحتجاج لم يزل يدور حول ما نقل من اللغة نصّاً ضمن الحدود التي وضعوها، مع الاختلاف الذي رأيناه بين مصنّف وآخر حول تقدير مستوى الاحتجاج، كالفصيح ونحوه، أو المطّرد المعروف، أو ما كان لهجة، أو شاذا... فالمشكلة الرئيسة هي أنّ معظم المصنّفين تقيّدوا بما جاء عن العرب، وإن اختلفوا فيه، أما مالم يتكلّم به عربي فلم يقبل. وهو نحو من التشدّد الذي يؤدّي إلى إيقاف تطوّر المعاني عند حدود صارمة، لم يُعرف أنّها توقّفت عندها بالفعل. كما أنّ في هذا إهدارا لصحّة الاعتداد بالقياس ولا سيّما في الاشتقاق من معان معروفة لمعان أخر تتّصل بها كلّ الاتصال، وإن لم يعرف عن العرب أنهّم فعلوا ذلك. كذلك يؤدّي هذا التشدّد إلى قصر سنن التصرّف في المعاني على العرب الذين يحتجّ بهم وحدهم، أما أن يحذو أهل اللغة حذوهم فيما عرف عنهم من سنن المجاز والنقل والتخصيص والتعميم والاستعارة ونحوها، فلا يباح لهم. غير أنّ هناك ما يشير إلى وجود بعض التحوّل في هذا الصدد، وهو الذي يلمح في تحليل أمثلة الدلالة من الجهات التالية: ١- أصل الدلالة، ٢- معنى الصيغة، ٣-المجاز. ولقد رأينا من المتأخّرين من توسّع في التطبيق وفق هذه الجهات

التي تُبعد مسألة التطوّر عن أن تكون محصورة في شواهد الاحتجاج المسموعة وحدها. لكنّ الاتجاه السابق يبقى هو المهيمن على مسائل الاحتجاج حتى عند من عددناهم في المتساهلين الذين لم يتوقفوا عند المسموع دوما، بل تجاوزوه إلى إقرار بعض التطوّر غير المسموع أحيانا.

٢- والقضية الثانية هي علاقة هذا اللحن بالمعجم، وذلك من جهتين: الأولى هي الاتصال من حيث تسلسل المعاني وتدرّجها في التطوّر، ممّا يجعل معظم ما ورد من تطوّر أمثلة اللحن مكمّلا للمجالات المعهودة لتطوّر الدلالة، أو مرتبطا بما دوّن في المعاجم على نحو من الأنحاء. والثانية هي الاتصال من جهة التصنيف، أي مدى اشتمال المعاجم على ما قيل في لحن العامة من آراء، أو الإشارة إليه في أضعف درجات هذا الاتصال. ففي الجهة الأولى نستذكر منهجنا في التحليل الذي تناول أمثلة اللحن من خلال خلاصة مكثفة لما استقرت عليه الدلالة في المعاجم الأساسية، وفي مقدّمتها «اللسان» و«القاموس» و«التاج». وكان الهدف من هذا التحليل محاولة الربط بين ما استقرّ في اللغة، وما طرأ بعد ذلك من تغيّر أبرزته أمثلة لحن العامة. ولقد أظهر هذا المنهج - على الرغم ممّا تخلّله من افتراض واجتهاد - أنّ كلام العامة الذي جاء في المصنفات المدروسة ليس منبتّا إلى درجة يظنّ فيها الانقطاع الذي لا ينبىء بأي صلة. فالعامة - كما أكدت معظم الأمثلة - لم تأت بلغة جديدة، أو ابتكارات من عدم. وإذا ما أخرجنا من حسباننا تلك الأمثلة التي لم تكن إلا بسبب الاختلاف حول درجات الفصيح، لأنّها واردة غالبا في المعاجم ضمن ذلك النحو من النقاش والخلاف الذي لا تخلو منه مادة من مواد المعاجم تقريبا، فإنّنا نرى أنّ سائر الأمثلة ترتبط بالدلالات المعجمية وتكمّلها ضمن التدرّج الملاحظ في تطوّر الدلالة عبر الزمن، ووفق السنن التي جرى عليها كلام العرب. أما ما كان منها منقطعا فهو إما من الذي قصّرت جهودنا وأدواتنا الدرسية عن كشف صلاته بالتدرّج المعهود، أو ممّا ظهر فجأة في

ضرب من الارتجال الذي لا يعوّل على احتساب أيّ علاقة ظاهرة. ومن الملاحظ أنّ هذا قليل إذا ما قيس بالجمّ الغفير من الأمثلة الأخرى.

ولقد كان وراء هذا الربط بين الأصول الاحتجاجية المدوّنة في المعاجم، وكلام العامة الذي يتداول في الاستعمال الآني محاولة للإفادة من التفريق بين اللسان (langue) والكلام (Parole)، كما قدّمته اللسانيات ولا سيّما لدى سوسير الذي ألحّ على ضرورة هذا التفريق لما يبرزه من أثر المجتمع في اللغة[1]. فما دوّن في المعاجم عندنا إذن هو «اللسان» الذي يضمّ إمكانات موجودة بالقوة. أما ما استعمل من هذه الإمكانات لدى المتحدّثين باللغة في زمان ومكان محدّدين، فهو «الكلام» الوارد بالفعل. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا لا يعني في الأصل أيّ حكم تقويمي في قبول هذا ورفض ذاك. فإن التبس أمر هذه التفرقة لدى بعض الدارسين فراحوا يجعلونها مرادفة للفصحى واللهجات، فإننا نرى إبقاء الأمر متّصلا بالفصحى لسانا وكلاما. أمّا ما نبحثه في لحن العامة فليس إلا في سبيل تحرّي ما يمكن أن يكون من الصحيح أو من الفصيح أحيانا، فالهدف الرئيس هو الفصحى التي نعزّز طرائق بحثها بما استجدّ من معطيات مستحدثة من غير أن ننساق وراء بعض الآراء الضيّقة أو التطبيقات المبتسرة. ولنا من بعد أن نأخذ ما يوافق خصائص لغتنا، ونحتفّظ في قبول غيره فلا يكون له في درسنا التطبيقي مكان. فإذا ما توضّح أمر هذه التفرقة كان مبلغ الحاجة إلى تحليل «الكلام» مقارناً «باللسان» كبيرا. فهو يظهر بدءا الجزء المستعمل من اللسان، وهذا يؤدّي إلى توضيح خصائص المستوى اللغوي المدروس. كذلك يظهر أثر الزمن في تطوّر الدلالة ولا سيمّا إذا نظرنا إلى أن اللسان عندنا تحدّه حدود زمنية. كما يكون من نتيجة ذلك ظهور تباين في الثقافة والمجتمع بين ما كان متّصلا باللسان، وما جدّ من ذلك في الكلام.

أما الجهة الثانية فهي التي تتعلّق بالتصنيف، أي باشتمال المعاجم على ما

---

(١) انظر: سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ص ٢٢ ـ ٢٧.

دار حول اللحن، أو عدمه، ولقد أظهرت لنا مجموعة كبرى من الأمثلة التي مررنا بها في فصول البحث أنّ كل ما قيل حولها وارد بنصّه في المعاجم. وليس هذا في الحقيقة مقتصرا على المعاجم المتأخّرة كاللسان والقاموس والتاج، بل ظهر منه شيء كثير في المعاجم التي ظهرت بدءا من القرن الرابع الذي عرف حركة تأليف معجمية كبيرة. ولعلّ السبب في هذا أنّ أوائل مصنّفات اللحن ظهرت في القرن الثاني، ورسالة الكسائي من هذا، كما أنّ مصنفات أخرى ظهرت في القرن الثالث لابن قتيبة وثعلب وغيرهما. فاشتمال المعاجم على أمثلة من لحن العامة وارد مع أوائل المعاجم، كما أنه مستمرّ إلى أواخرها. ومن الجدير بالذكر أنّ بعض المستشرقين والدارسين المحدثين ذهبوا في معرض نقدهم للمعاجم العربية إلى أنّها وقفت عند الحصيلة التي عرفت في القرون الأولى. كما أنّ بعض دارسي اللحن المعاصرين ظنّوا أنّ مصنفات اللحن هي ميدان درس التطوّر لأنّ المعاجم لا تقدّم أدلّة على تطوّر الدلالة أو شواهد على أثر الزمن وتعدّد بيئات الكلام في ذلك التطوّر. وكلا الرأيين في زعمنا بعيد عن الصواب، لأنّ المسألة حقّا ليست في تقصير المعاجم في تدوين ما استحدث من تطوّر، بل في المواقف المتشدّدة من تطوّر الدلالة وغيرها من جوانب اللغة. فما جاء في المعاجم من أمثلة اللحن يكاد يفوق الحصر، ولا سيّما في المعاجم المتأخّرة التي ضمّت شتّى من اللغة والاشتقاق ولحن العامة وغيرها. غير أنّ ما ينغّص على الدارس هو أنّ موقفهم من الدلالة كان مماثلا لموقفهم من الجوانب الأخرى، ممّا أبعدهم غالبا عن محاولة ربط هذا اللحن - بما فيه من تطوّر مقبول - بما استقرّ من الدلالات وضمّه إليها على أنّه حلقة جديدة في سلسلة التطوّر التاريخي للغة. كذلك نرى أنّ المبالغة في عدّ اللحن الميدان الوحيد لدرس التطوّر لا تقوم على أساس علمي، لأن الصلة بين اللغة - الفصيحة أو الصحيحة في النظر المعياري - واللحن هي أقوى ما تكون في مصنّفات اللحن مهما كانت المواقف متشدّدة، لأن التنبيه على اللحن أو رفضه كان يعقبه ذكر الصحيح أو يسبقه لبيان وجه الخطأ في كلام العامة.

وليس هناك أوضح من هذا المنهج بيانا لعلاقة التطوّر بين أصول اللغة المدوّنة في المعاجم، ولحن العامة سواء أكانت مقبولة أم مردودة. أما محاولة وضع حدود صارمة بين اللغة في المعاجم، ولحن العامة فليست إلا في سبيل أمر لا نرتضيه وهو الزعم بأنّ كلام العامة هو اللغة الحيّة المتطورة، على حين أنّ اللغة المدونة في المعاجم تخلّفت عن مسايرة الزمن فجمدت أو توقّفت عند حدّ معلوم.

فإطلاق الكلام بأنّ المعاجم أغفلت التعرّض للحن العامة، أولما طرأ على اللغة بعد عصر الاحتجاج زعم لا أساس له. ولا يعني هذا الردّ بحال من الأحوال أنّ المعاجم سجّلت كلّ ما طرأ على اللغة من تغيّر في جميع مجالات الاستعمال، والمستويات العلمية والثقافية والحيوية النفعية. لأنّ هذا ليس من مهمة المعاجم وحدها، فلا يصحّ أن يطالب المعجم مهما كان واسعا أن يقوم بكلّ ذلك. فالمعاجم كما هو معروف قديما وحديثا تُعنى بتسجيل الرصيد المشترك (lexique commun) الذي لا يقتصر على طائفة من الناس مخصوصة، وهو رصيد يتأبّى بما له من مكانة في النفوس وصلة بالتراث المدّون على الانقياد للزمن انقيادا سهلا سريعا، لذلك لابدّ من مرور زمن قد يطول حتى يظهر تحرّك ذلك الرصيد لمسايرة الزمن، أولإقرار ما تمّ فعلا بسبب تلك المسايرة. أما ما يتّصل بالمصطلح (terme) والاختلاف في الأسلوب (style) فله مجالاته لدى المختصّين في فروع العلم وفنون الأدب، وهم الذين يستطيعون إبراز ما يخصّ علومهم وفنونهم من مفاتيح الاصطلاح ومواضعاته التي تمتاز من الدلالة اللغوية التي هي محلّ اشتراك بين مختلف المستويات.

٣- أما القضية الثالثة فهي التي تتّصل بالمصطلحات التي ظهرت في مصنّفات اللحن بدءا من عناوينها وما يتّصل بتصنيفها ومصطلحاته. وأول ما نشير إليه منها هو ما يدلّ على «اللحن» مصطلحا. ففي المصنّفات التي كانت

مدار بحثنا، هي ثمانية عشر مصنّفا لم تظهر كلمة اللحن في عناوينها إلا في مصنّفين اثنين، وهما «ما تلحن فيه العوام» للكسائي، و«لحن العوام» للزُّبيدي. أما كلمة «الغَلَط» التي ترادفها أحيانا فقد ظهرت في مصنّفين فحسب وهما «إصلاح ما تغلط فيه العامة» للجواليقي، و«التنبيه على غلط الجاهل والنبيه» لابن كمال. وينفرد كلٌّ من الحريري وابن الإمام بمصطلح خاص، هو لدى الحريري «أوهام» الخواصّ، ولدى ابن الإمام إزالة «الرطانة».

ويستدلّ من هذا أنّ هذه الظاهرة التي عرفت بلحن العامة لم تظهر المصطلحات التي تدلّ عليها حتما ومن غير تخلّف، وهذا في الحقيقة نحو من التسامح في تحديد المصطلح الذي يبدو أنه غدا معروفا على أنه - أي «اللحن» - إطار عامّ لكلّ ما يشير إلى خطأ وانحراف من العامة وممّن وصل إليهم شيء منه من الخاصة. كذلك لا يشير هذا التنوع في مصطلحات اللحن، كالغلط والوهم والرطانة إلى نوع اللحن، أي أنّ هذا يختصّ باللحن في الأصوات أو الصرف أو النحو أو الدلالة، منفصلا أحدها عن الآخر. بل حوت تلك المصنّفات أمثلة من هذه الجوانب مجتمعة من غير تمييز حينا، وبشيء من التصنيف حينا آخر. وبالنظر إلى اتجاهات التصنيف التي تبينّاها في مواضع سابقة من هذا البحث نجد أنّ مصنّفا من مصنّفات ردّ العامي إلى الفصيح ذكر نصّا مصطلح «الصواب» وهو نقيض اللحن كما لا يخفى. فابن الحنبلي كان معنيّا بالكشف عن صواب العوام في «بحر العوام فيما أصاب فيه العوام».

وهناك مصطلح يشير إلى مستوى الكلام الصوابي وهو «الفصيح» الذي ظهر اتجاها من اتجاهات التصنيف أيضا. وهذا ما نجده لدى ثعلب وشرّاح فصيحه. فالقصد ههنا ليس في الدلالة على الخطأ ونوعه، بل ذكر الفصيح واطّراح ما سواه. ونتبيّن من طرف آخر ما جاء في أسماء المصنفات من مقاصد تذكّر بالغاية من تأليف الكتاب وموقف الكاتب من موضوعه. ففي مصنفين اثنين يظهر مصطلح «إصلاح» لدى ابن السكيت الذي يستعمل

«المنطق» للدلالة على الكلام عامة، ولدى الجواليقي الذي يجعل إصلاحه لما تغلط فيه العامة. وفي مصنفين آخرين ظهر «التقويم» لدى ابن هشام وابن الجوزي، ودلالته فيما نظنّ أقوى من الإصلاح. ويلاحظ لدى ابن مكي وابن هشام الاتصال الواضح بين عمليتي التقويم والتثقيف «الاصلاحي» من جهة، والتثقيف اللغويّ الذي يراد منه الاحتراز من الوقوع في الخطأ من جهة أخرى. ويظهر لدى مصنف واحد مصطلح «إزالة» وهو يدلّ على موقف متشدد من اللحن، وقد دلّت أمثلته على ذلك، وهو «الجمانة في إزالة الرطانة» لابن الإمام. أما ألطف المصطلحات في إظهار الغاية من التأليف فقد دلّ عليه عنوان كتاب ابن كمال «التنبيه على غلط الجاهل والنبيه». لكنّ ذلك لا يعني أنّ هذه المصنّفات التزمت دوما بما جاء في عناوينها من مقاصد، وإن كانت ذات دلالة عليها غالبا. وهناك من المصنّفات مالا يشير إلى نوع الخطأ، أو القصد من التأليف، بل قد يكون اللحن جزءا من مقصد أعم، على نحو ما نراه في «أدب الكاتب» لابن قتيبة الذي أورد لحن العامة ضمن سياق إعداد الكتّاب وتثقيفهم.

أما الذين صدر منهم اللحن فهم كما يبدو أولا من العناوين «العوام» لدى الكسائي والزبيدي وابن الحنبلي، و «العامة» لدى الجواليقي. أما الحريري فقد انفرد بذكر «الخواص». على حين أنّ ابن كمال جمع بين العامة والخاصة في مصطلحين هما «الجاهل» و«النبيه». وليس في بقية المصنّفات ما يدلّ على من صدر منهم اللحن. أمّا ما يبدو من مصطلحات تشير إلى هؤلاء مستمداً من تضاعيف المصنّفات فهو موزّع بين «العامة» و«العوام» و«الناس» أساساً، ثم يلي ذلك مصطلحات أخرى. فابن السكيت وابن قتيبة وثعلب والهروي والبغدادي تداولوا هذه المصطلحات، مع ملاحظة أنّ «العامة» عند ابن السكيت أغلب، وأنّ «الناس» عندابن قتيبة هي الأكثر (١). أما الزّبيدي

(١) يخصّ هذا ماورد في كتاب «المعرفة»، أما ماورد في بقية الكتب من أدب الكاتب فقد غلب مصطلح «العامة» على غيره.

صاحب «لحن العوام» فقد تعاقب عنده مصطلحا «العوام» و«العامة» مع ملاحظة كونه اقتصر غالبا على عبارة «ويقولون» قاصدا العامة، إلا إذا نصّ صراحة على أنّ القول المذكور هو من خطأ أهل العلم. ويلاحظ في المصنّفات التالية غلبة «العامة» على غيرها، وهي «المدخل» لابن هشام و«الاقتضاب» لابن السيد و«التكملة» للجواليقي و«التقويم» لابن الجوزي و«الجمانة» لابن الإمام و«شرح الدرة» للخفاجي. أما ابن الحنبلي فقد اكتفى بعبارة «ومن ذلك قولهم» والمراد «العوام» كما جاء في العنوان.

أما مصنّفات ابن مكي والحريري وابن كمال فقد ظهر فيها مصطلح «الخاصة» مع اجتهاد في فصل ما يلحن فيه العامة عمّا يلحن فيه الخاصة وإن لم يكن مطردا. فالحريري انفرد كما ذكرنا سابقا بذكر «الخواص» في عنوان درّته، على حين أنه اقتصر على عبارة «يقولون» و«بعضهم يقول» في تضاعيف كتابه يريد بهم الخاصة استنتاجا من العنوان. أما ما ذكره من أصناف أخرى من أهل الخطأ فقد ورد في سياق الاستنكار من وقوع هؤلاء في خطأ أولئك من الأنباط والعوام والسقاط... ويكاد ينفرد ابن كمال أيضا بجانب من جوانب المقارنة بين العامة والخاصة، فقد ذكر في مقدمة كتابه أنه اختار نحو مئة غلطة بعضها للخاصة وبعضها أحياناً للعامة، ثمّ جرى يتتبّع الفروق بين كلام الخاصة، ذاكرا أصنافهم أحيانا، وكلام العامة لائما الخاصة لأنهم لا يعذرون فيما تبعوا فيه العامة[1]. والحقّ أنّ هذا النهج أسلم ممّا رأينا لدى الحريري الذي نسب كلّ ما ذكره من أمثلة للخواص، من غير أن يقدّم دليلا على ذلك. وإن النظر في المصنّفات السابقة له أو اللاحقة به يؤكّد أن معظم أمثلته ذكرت تحت باب «لحن العامة» وقد رأينا في مواضع كثيرة جدا اتفاقه والمصنّفين الآخرين على تناول أمثلة متعدّدة على الرغم من اختلاف نسبتها، إلى العامة هي، أم إلى الخاصة.

---

(١) انظر: ابن كمال، التنبيه، ص٨.

ويبقى لدينا من هذا الاتجاه مصنّف تقدّم جميع المصنّفات السابقة واللاحقة في أمرين اثنين هما التفريق الواضح بين العامة والخاصة، والتصنيف الدقيق لأمثلة لحن الدلالة. وهو «تثقيف اللسان وتلقيح الجنان» لابن مكي الصقلي. فابن مكي جمع بين لحن العامة والخاصة على أساس واضح. فهناك أبواب للعامة وأخرى للخاصة. والخاصة عنده أصناف ذكر لكلّ منهم ما عرف من لحنهم الذي اختصّوا به، فكان من ذلك أبواب لغلط أهل الفقه والحديث والطب والوثائق والسماع. كذلك أضاف ابن مكي إلى ذلك أبوابا للمقارنة بين لحن العامة والخاصة غير منحاز لأحد الطرفين على الآخر. أما تصنيفه لأمثلة اللحن في الدلالة فقد استوفى فيه فروع التقسيم المعروف في علم الدلالة الحديث، وهو التخصيص والتعميم والنقل. ويستتبع هذا الحديث عن التصنيف الدقيق لدى ابن مكي، الرجوع إلى ماعرفه المصنفون السابقون من أقسام ذلك التصنيف ومصطلحاته، والأمر يتصل بتصنيف الأمثلة التي عدّوها من لحن العامة في المعنى.

ويلاحظ أنّ المصنّفات التي عرفت التبويب ذهب مؤلفوها غالبا إلى إفراد الدلالة بجانب من جوانبها، مع ما يلاحظ من وجود أمثلة أخرى منها موزّعة على بقية الجوانب، أو مكرّرة هنا وهناك. فابن السكيت أورد أمثلة من الدلالة ضمن باب سمّاه بـ«وممّا تضعه العامة في غير موضعه»[1]. لكنّ أمثلة أخرى كثيرة وردت في تضاعيف الأبواب الأخرى. وقد نسج ابن قتيبة على منوال ابن السكيت، فخصّص من كتاب المعرفة بابا لأمثلة الدلالة هو «باب معرفة ما يضعه الناس في غير موضعه»[2]. ثم نجد الزبيدي في «لحن العوام» يجعل لحن الدلالة ضمن عنوانين هما «وممّا وضعته العامه في غير موضعه»[3]، و«ممّا يوقعونه على الشيء وقد يشركه فيه غيره»[4]. ويلاحظ أنّ

(١) انظر: إصلاح المنطق، ص ٢٨٤.

(٢) انظر: أدب الكاتب، ص ٢١.

(٣) انظر لحن العوام، ص ٢٠٦-٢٣٩.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص ٢٤٠-٢٤٧

أمثلة العنوان الأول هي من تغيّر مجال الاستعمال وتعميم الخاص. أما أمثلة العنوان الثاني فهي من تخصيص العام، كما هو واضح من العنوان نفسه.

ونتابع هذا التطوّر في المصطلحات الدالة على اللحن في أمثلة الدلالة لدى ابن مكي الذي ألمحنا إلى سبقه في هذا الجانب آنفا. فابن مكي نصّ على ثلاثة مصطلحات هي «باب ما وضعوه غير موضعه»(١). و«باب ما جاء لشيئين أو لأشياء فقصروه على واحد»(٢). و«باب ما جاء لواحد فأدخلوا معه غيره»(٣). ولعلّ هذه هي المرّة الأولى التي صنّفت فيها أمثلة الدلالة في اللحن هذا التصنيف المتكامل الذي نفتقده في المصنفات التالية لابن مكي. فالجواليقي في «التكملة»، والبغدادي في «ذيل الفصيح»، وابن الإمام في «الجمانة» اقتصروا على قسم واحد للدلالة هو «باب ما يضعونه غير موضعه»(٤). ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ ابن الإمام وهو مغربي تأثر بتقسيم ابن قتيبة الذي اقتصر على مصطلح واحد، هو ما وضعوه غير موضعه، كما ظهر ذلك من نقله لأمثلة ممّا جاء لدى ابن قتيبة في ذلك الباب(٥). ويقود هذا إلى شيء من المقارنة بين تصنيف المشارقة والمغاربة لأمثلة اللحن التي رأينا. ففي المصنفات التي ظهرت في المشرق جعلت أمثلة الدلالة في باب واحد، هو الذي أشرنا إليه مرارا، أي ما وضعوه غير موضعه. أما في مصنفين من مصنفات المغاربة فقد ظهر ذلك التوسع في التقسيم لدى الزبيدي ثم ابن مكي الذي تمّ لديه التصنيف المنطقي القائم على ثلاث حالات لا مزيد عليها وهي التخصيص والتعميم والنقل.

غير أنّ هذا لا يعني أنّ المصنفات المشرقية لم تعرف غير مصطلح «ما

---

(١) انظر: تثقيف اللسان، ص ١٩٧-٢٠٧.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ٢٠٨-٢١٤.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص ٢١٥-٢١٧.

(٤) انظر: التكملة، ص ٥-٢٥، والذيل، ص ١٠٠-١٠٨، والجمانة، ص ٣٥-٤٠.

(٥) انظر: الجمانة ص ٣٧.

وضعوه غير موضعه». فهذه المصنفات على الرغم من خلوّها من مصطلحات أخرى في التصنيف، نجدها قد ضمّت إشارات إلى «تخصيص العام». وهذا ما صرّح به البغدادي في «ذيل الفصيح»[1]، والخفاجي في «شرح الدرة» وابن برّي فيما نقله الخفاجي من كلامه[2].

والحقّ أنّ تلك المصطلحات التي رأيناها تنتظم أمثلة الدلالة جملة هي نفسها لدى علماء الدلالة المحدثين ضمن ما سمّوه بقوانين المعنى أو سبل التطوّر الدلالي. لكن ما ينغّص علينا هذا الكشف العلمي السبّاق لأجدادنا اللغويين هو النظرة الصارمة التي شملت الدلالة فيما شملته من جوانب اللغة. فالأمثلة التي أوردوها تحت تلك العناوين الاصطلاحية الدقيقة حكم عليها بالخطأ مقدّما لأنها من لحن العامة، ولا يستثنى من ذلك إلا أمور جزئية أو حالات قليلة. ولعلّ أقوى ما جاء في هذا الصدد تصريح البغدادي بعد عرضه الأمثلة من لحن العامة بأنّ «هذا كلّه عام يجوز أن يخصّص، وتخصيص العام ليس غلطاً» و«أقول هذا أيضا عامّ قد خصّصه الاستعمال»[3]. ويضاف إلى هذا إشارات وردت لدى الخفاجي تدلّ على قبوله لتخصيص العام.

ونكتفي بهذا القدر من تتبّع المصطلحات، لأنّ ما وقفنا عنده هو أقرب ما يكون من الاتصال باللحن. أما سائر المصطلحات الواردة في تضاعيف المناقشات فقد رأينا منها الجمّ الغفير في مختلف المسائل، كالترادف والمشترك والأضداد والفروق وتقييد الدلالة، ثمّ في الاشتقاق والدلالة الصرفية بفروعها المتعدّدة. ثمّ بعد ذلك في التحليلات الواسعة للتّطور الدلالي عبر سبل التخصيص والتعميم والنقل والمجاز. ويطول بنا الحديث لو رحنا نتابع كلّ ما ورد في تلك المسائل من مصطلحات. ولذلك فقد اقتصرنا على ماله

---

(١) انظر: ذيل الفصيح، ص١٠٣ـ١٠٤.

(٢) انظر: الخفاجي، شرح الدرة ص ١٨٥ـ٢٥١.

(٣ انظر: البغدادي، الذيل، ص١٠٣ـ١٠٤.

مساس مباشر باللحن وتصنيفه. وهناك إشارات أخر إلى شيء من هذا في تضاعيف القضية التالية.

٤ - والقضية الرابعة هي التطوّر وما يتصل به من عوامل الزمان والمكان. ولقد تبيّن لنا بعد أن عرفنا من المصنفات ما عرفنا منهجا وأمثلة أنّ أصحاب مصنّفات اللحن لم يقصدوا أن يسجّلوا شيئا من التطوّر، بل كان همّهم هو إعادة الخارجين على الفصحى إلى المستوى الصوابي. وعلى الرغم ممّا ووجهوا به من نقد أو اتهام بالتقصير فإنّ هذا المنهج يتفق والمقصد المعياريّ الرئيس الذي ارتضوه لحفظ العربية وتنقيتها من كلّ انحراف. فإذا كان الأمر كذلك أمكن أن نتلمس لهم العذر في حجر التطوّر وإن كنا نخالفهم في بعضه.

أما مطالبتهم بدرس اللغة وفق ما نعرف الآن من قوانين للغات الأجنبية، فلا تستند إلى أساس موضوعي، لأنّ هذه المطالبة كما أوضحنا في تضاعيف الفصل الأول تفترض معرفتهم بمناهج الدرس التي توضّحت بعد أكثر من عشرة قرون على بدء حركة التدوين والاحتجاج، كما تفترض أن يكون موقفهم من الاحتجاج والتطوّر مطابقا للمواقف الدرسية الحديثة لدى الأجانب، وكأنّ التخلّي عن مقاصدهم التي غدت لديهم معتقدا راسخا أمر ميسور. وبناء على ما سبق فإنّ معظم المصنفات، وإن أقرّ بعضها أمثلة من اللحن، تفتقر إلى تصوّر لقضية التطوّر من حيث سبب التطور وعلّته، ومجال ظهوره، ومستوى أصحابه، لتقديم الحلول الممكنة بعد فهم الأسباب التي قادت إلى هذا الانحراف بحسب موقفهم.

أما ماذهبوا إليه من نحو: «لا تقل هذا لأنه عامي»، أو «يقال ولا يقال» فلم يمسّ في زعمنا جوهر القضية الرئيسة وهي التطوّر، بل لم يستطع الوقوف أمام ذلك التيار الذي استمرّ مبتعدا عن مصدره حتى غدا منقطعا عنه أو كاد يكون. ومن الممكن الافتراض أنّ هؤلاء لو فعلوا ما نتمنّى عليهم أن يفعلوا

من بحث للتطوّر وتوجيهه والسيطرة عليه، لما كانت النتيجة بأحسن ممّا هي عليه في الواقع الذي عرفناه من الأوضاع اللغوية في القرون المتأخرة. والسبب في ذلك كما نظنّ هو أن معظم العوامل الاجتماعية والثقافية لم تكن عصرئذ تقوّي أيّ مسعى إلى ذلك. ولعلّ استشعار ما يكون من هذه العوامل من أخطار على العربية، دفع إلى التمسك الشديد بالمعيارية التي نظر المتأخّرون من خلالها إلى العربية على أنها جزء مهمّ من العقيدة لأنها لسانها الذي ينبغي أن يظل نقيًا حيًا لا تشوبه شائبة من رطانة أو عجمة أو لحن.

فالإشارات إلى أسباب التطوّر نادرة في المصنفات ويكاد ينفرد البغدادي بإشارة واحدة إلى شيء من هذا حين ذكر أنّ اللحن يتولّد في الأمم بحسب العادات والسير(١). أما الإشارة إلى مجاراة الأعاجم فهي تتكرر في عدد من المصنفات من غير أن تكون موظّفة في الكشف عن السبب والعلّة تحديدا. فالاختلاط بالأعاجم هو السبب الأول كما عرفنا لملاحظة الخطأ وظهوره واسعا لدى العرب. والحقّ أنّ هذا إن صحّ أن يكون سببا لبدء الحركة من رصد اللحن لا يمكن أن يكون سبب كلّ لحن ظهر في العصور التالية، وفي أرجاء الديار العربية. فلا بدّ إذن من أسباب تتصل بالزمن والحضارة والتعليم والمستوى اللغوي، وكل ما يتعلق بالمجتمع من أمور لها باللغة أوثق اتصال.

وبناء على ما تقدّم فإننا نلاحظ أنهّم لم يقرّوا التطوّر بوصفه مبدأ من مبادىء اللغة والمجتمع، لأنه نتيجة طبيعية لأثر الزمن في ذلك كلّه. كما إننا نرى إنكارهم لما لاحظوه من تطوّر، فراحوا يردّونه إلى زمن سابق مبالغة في نفي أيّ أثر للزمن في تطوّر اللغة. وبسبب هذه النظرة الصارمة أخذوا يلحقون ما يمكن إلحاقه بزمن الفصاحة، عن طريق التماس الشواهد والأدلة التي تثبت أنّ هذا الذي يلاحظ ليس من نتاج هذا الزمن، بل هو من ذلك الذي جعل معيارا للفصاحة.

---

(١) انظر: البغدادي، الذيل ص ١٠٠.

أما من قبل منهم ما جاء من التطوّر جاريا على سنة من سنن العرب، أو قياسا على كلامهم، فلم يكن يصدر عن منهج واضح أو خطّة عامة، بل اختلطت عنده الأمور بين الاعتداد بالسماع وتأويل شواهده، وفتح باب المجاز والتطوّر. وعلى هذا فإنّ ما ورد لدى معظم المصنفين من هذا النحو من قبول التطوّر لأنه مقيس على كلام العرب لا يمثّل تيارا عاما، بل قد لا يتجاوز الموضع أو الاثنين ولا سيّما لدى من عددناهم في التيار المتشدّد، كابن قتيبة والزبيدى وثعلب وغيرهم. أما من عددناهم في التيار المتساهل الذي قبل بعض التطوّر وإن لم يكن له من السماع دليل، فقد توسّعوا في ذلك قليلا، لكنّهم بقوا في معظم مناقشاتهم ينافحون عن كلام العامة مستخدمين الأدلّة السماعية أو تأويلات لها مع أنّ تخريجها على المجاز ونحوه وارد. ليس هذا فحسب بل إننا وجدنا في بعض المواضع السابقة في البحث أنّ واحدا من هؤلاء هو الخفاجي يخطىء عددا من أمثلة اللحن لأنها لم تسمع مع أنّ قبولها على القياس والمجاز وارد بل واضح وضوحا لا لبس فيه.

وهناك جانب آخر يتصل بقضية التطور، وهو المكان، وما للبيئة والإقليم من خصائص جغرافية قد يكون لها أثر ملحوظ في اللغة والثقافة والحضارة. ومن الجدير بالذكر أنّ فرعا حديثا من فروع علم اللغة اختصّ بدراسة اللغة من خلال علاقتها بالجغرافية وهو علم اللغة الجغرافي (linguistique Géogrephique) فالأمور التي تتعلّق بتنوّع اللغات وصلته بالبيئة، والانتشار اللغوي، وتعايش اللغات في بقعة واحدة، والفروق التي تلتمس بين اللغة المشتركة واللهجات المحلية، هي من اختصاص هذا العلم الذي شهد تقدّما مطّردا ضمن نطاق اللسانيات.

وإنّ ما يهمّنا في هذا الصدد الإشارة إلى بعض المعطيات المكانية لتبيّن ما يكون لها من أثر في تطوّر اللغة ولا سيّما الجانب الدلالي منها. وأول ما نشير إليه ههنا هو أنّ اللحن الذي ظهر واسعا في العراق، بسبب الاختلاط بالأعاجم، لم يبق محصورا في هذا الإقليم أو غيره، بل غدا ظاهرة منتشرة

في الأمصار العربية الإسلامية شرقا وغربا. ومن الممكن أن تُفسّر كثرة المصنفات التي تناولت اللحن في العراق بالنظر إلى أنه كان المركز الحضاري الرئيس لاشتماله على قاعدة الخلافة العباسية. أمّا إرجاع تلك الكثرة إلى شيوع اللحن في هذا الإقليم فحسب، فليس كافيا.

ثم إذا نظرنا إلى الأقاليم الأخرى فإننا نجد أن الأندلس وصقلية وتونس شهدت تأليفا في اللحن منذ القرن الرابع الهجري، أي بعد مرور نحو قرنين من الزمان على بداية التأليف في اللحن في العراق. أما الشام ومصر وغيرهما من الأمصار فقد ظهرت فيها مصنفات اللحن منذ القرن السادس تقريباً واستمرت حتى القرن الحادي عشر مع آخر المصنفات التي وصلتنا من مصر. فالبيئات التي ظهرت فيها المصنّفات الرئيسة في اللحن هي العراق والأندلس وصقلية وتونس والشام ومصر وتركية(١). والحقّ أنّ بعض المصنفات لا تخلو من إشارة إلى صلة اللحن بالمكان أو ذكر لبعض المقارنة بين لحن أهل المغرب والمشرق، على نحو ما مرّ بنا في بعض المواضع لدى الزبيدي وابن هشام وابن مكي وابن كمال. غير أنّ هذه الإشارات لا تدلّ على قصد واضح لدرس اللحن من الوجهة المكانية لأسباب يتّصل معظمها بخصائص العربية ممّا سنذكر لاحقاً. وبالنظر إلى هذه الخصائص والمعطيات فقد أخذنا بالتقسيم الزمني للمصنفات ضمن التصنيف الفني للأمثلة، فالتّتبع الزمني للأمثلة أتاح لنا رؤية تطوّرية تاريخية، على حين أن التصنيف الفنّي، أي: العلاقات الدلالية، والتخصيص والتعميم والنقل ونحوها، كان إطارا للاتجاهات العامة للتطوّر الدلالي.

وتجدر الإشارة إلى أنّ المعطيات المستمدّة من المصنّفات، لم تكن تساعد

---

(١) وصلنا من تركية كتاب ابن كمال «التنبيه على غلط الجاهل والنبيه»، وفيه كما ذكرنا أمثلة من لحن العامة والخاصة، ممّا يدلّ على أن العربية كانت لغة تخاطب كما كانت لغة تأليف. للتوسع ينظر في تعليق الأستاذ المغربي على كتاب «التنبيه» حول اللغة العربية في دولة الترك العثمانيين، ص ٣٩-٤٦.

على التصنيف المكاني للأمثلة. أي فصل أمثلة هذا الإقليم عن غيره، وتحليلها منعزلة عمّا سواها. ولو أنّ هذا تمّ في بحثنا لوقعنا في تكرار يكاد يشمل معظم الأمثلة، لأنها مشتركة بين أمصار المغرب والمشرق. لكنّ هذا لا ينفي وجود أمثلة قليلة اختصّ بها هذا الأقليم أو غيره. وهناك معطيات أخرى تقلّل من إمكان التصنيف المكاني المفترض. منها أنّ مستوى الأمثلة كان من «المتوسط» الذي ظهر عند العامة الذين تلقوا شيئا من التعليم، أو كان لهم بالثقافة سبب. ومن المعروف أنّ أخطاء هؤلاء تسرّبت إلى الخاصة لقربها من مستواهم، ولاتصال الفئات التي ظهرت لديها بالفئات التي تلقت شيئا منها. وبناء على ذلك نرى أنّ هؤلاء جميعا ولا سيمّا الخاصة منهم كانوا يستخدمون العربية الفصحى في أحاديثهم ومحاوراتهم مع تخفّف لا ينكر من الإعراب. على حين أنّ لغة التأليف لدى هؤلاء هي العربية الفصحى التي لوحظ تأثرها ببعض ما جاء من اللحن. وعلى هذا فالمستوى الذى ترجع إليه معظم أمثلة اللحن- ونخصّ الدلالة دوما- ليس بعيدا عن الفصحى بعدا يقطع كلّ اتصال، بل لقد لوحظت بعض الأمثلة التي نشأت من محاولة التقعّر طلباً للمستوى الفصيح العالي. والحقّ أنّ هذا المستوى الموصوف- وهو ما دلّت عليه معظم الأمثلة التي حللناها- لا يساعد على تبيّن خصائص محلية متكاملة أو مطردة.

وممّا يقلّل من إمكان التصنيف المكاني أيضا أنّ بعض المصنفين كانوا ينقلون معظم الأمثلة من المصنفين السابقين، لا من بيئاتهم أو ممّا وقفوا عليه حصرا. كما أنّ بعض الشراح وأصحاب الردود تناولوا مصنفات متعدّدة بالنقد والرد على الرغم من اختلاف البيئة. من ذلك «أدب الكاتب»، وشرحه «الاقتضاب»، فالكتاب الأصلي ظهر في العراق، على حين أنّ صاحب الشرح أندلسي. ومنه أيضا «درّة الغواص» وشرحها. فالدرة من لحن الخواص في العراق، كما قصد مؤلفها، أما شرحها والردّ عليها فقد ظهر في مصر للخفاجي، إضافة إلى شروح أخرى وحواش لابن برّى المصريّ وغيره من لغويي الشام. ويدلّ هذا كلّه على أنّ التصنيف في اللحن غدا جانبا من

جوانب الدرس اللغوي المنظّم والواضح المقاصد. فقد أجمع معظم أصحاب المصنفات، وغيرهم من علماء اللغة على هدف رئيس هو ردّ الخارجين على الفصيح إليها، أو تنبيههم على ما يتسرّب إليهم من العامة كي يتجنبوه. كذلك اتجه المدافعون عن لهجات العامة إلى ردّ العامي إلى الفصحى. فالقصد دوما هو العربية الفصحى المشتركة التي يسوغ ما يوافقها ويردّ ما يخالفها. فالذين احتجّوا للعامة على الرغم من اختلاف الأمكنة لم يناقشوا أمثلة مخصوصة يعتدّ بها لتشكل لهجة مستقلّة، أيّا كان الموقف منها. إنما ذكروا قصدا أنهم يدافعون عن العامة لأنّ بعض المصنفين أكثر من التشنيع عليهم، كما أنّ بعض المتحذلقين يظنّون أنّ كلام العامة كلّه من الأوهام الفاضحة والأغلاط الواضحة. كذلك ذكر آخرون أنهم يبيّنون في مصنّفاتهم ما يوافق لغة العرب من كلام هذا المصر أو غيره كي يكون للعامة عذر إذا ما تكلموا به.

وبناء على ما سبق نرى أنه من الصعوبة بمكان أن يركن الدارس إلى التصنيف المكاني خالصا، لأنه يفتقر إلى الملامح الخلافية بين بيئة وأخرى. إذ ليس هناك ما يؤيد وجود خلافات أساسية بين البيئات اللغوية في أقطار العروبة. وعلى افتراض وجود شيء منها جدلا نجد أنه غائب عن المصنّفات التي ندرس بسبب مقاصد المصنّفين التي ذكرنا. ومن الملاحظ أنّ حركة الفتح الإسلامي لم تقف عند حدود تبليغ الرسالة الدينية إلى شعوب الأمصار التي افتتحت، بل عملت على انتشار واسع للقبائل العربية في أمكنة جديدة غلب عليها لسانها العربي الذي اعتصمت به كما اعتصمت بالدين. كذلك يلاحظ الدارس استقرار هجرات تشكّلت من بعض المجاهدين الذين لم ينسبوا إلى القبائل، بل إلى الأمصار التي انبعثوا منها أو جُنّدوا في جيوشها. كما أنّ هجرات أخرى لم تزل تترى على كثير من الأمصار المفتوحة ولا سيمّا البعيدة منها. واستنادا إلى هذا نجد صفات وخصائص لغوية يمكن ردّها إلى القبائل العربية على الرغم من بعد الديار، أو إلى بعض الأقاليم التي عربّت قبلا، لأنّ سكانها من العرب وبعض الساميّين. من ذلك أمثلة مرّت بنا في مواضع

متعدّدة تشير إلى احتجاج مؤلفين أندلسيين باللهجات القديمة، وردّهم بعض كلام العامة إليها. نحو كلمة «انجاص» لدى ابن السيد وغيره من الأندلسيين الذين أرجعوها إلى لغة يمنية قديمة، و«كلوة» التي قبلها ابن هشام لأنها لغة لليمن. وهناك أمثلة أخرى من الاعتداد بلهجات الأمصار ولا سيّما الشام، منها ما ورد لدى الهروي والزبيدي وابن الجوزي والخفاجي وغيرهم.

وبالنظر إلى الحالة المتميّزة للعربية الفصحى نجد أن هناك عوامل أخرى تتفوّق على هذه المعطيات التي تتعلّق بالمكان والزمان وما لهما من أثر. وفي الحقّ أنّ هذه العوامل هي التي قاومت قانونا لغويا لم تسلم منه معظم اللغات المعروفة وهو الانقسام والتشعّب حين يتسع نطاقها مكانا وتتداخل فيها شعوب أجنبية مختلفة. فالقرآن الكريم والمعيارية ومن ثَمّ التراث الأدبي هي أهمّ تلك العوامل التي عملت على إبقاء عناصر الثبات والاشتراك جامعة بين الأمصار الناطقة بها، وإن كانت بعيدة عن مركز انتشارها، في صورة عزّ نظيرها بالنسبة إلى غيرها. والقرآن الكريم هو العامل الرئيس من غير شكّ، فهو الذي حفظ اللغة وثبّت المعيارية وقوّى الاعتصام بالعربية أمام الغزوات الخارجية والأخطار الداخلية التي هدّدت العربية بالانحلال أو الزوال.

ومن أجل ذلك كلّه نرى أنه وصف هذا الكتاب مثلا بأنه كلام عامة صقلية، أو عامة بغداد، أو مصر، أو الشام ونحو ذلك لا يشير إلى كلام منعزل عن غيره، أو أنه ينفرد بخصائص لا نجدها في غيره. بل هو غالبا- إن لم نقل دائما- جزء من كلّ، فيه من عوامل الاتصال ما يفوق كثيرا ما قد يكون من عناصر الانفصال.

٥- والقضية الأخيرة في هذه الخاتمة هي ما يتّصل بتقويم الأمثلة الواردة في البحث جملة، وبالمبدأ الرئيس وهو التطوّر الدلالي. ونشير بدءاً إلى أنّ البحث كان يتقرّى جوانب التطور الدلالي التي تتوافر في مصنّفات اللحن، ولا سيّما أمثلة اللحن التي خطّأ المصنفون فيها العامة. فالبحث لم يكن مقيّدا بأمثلة اللحن حصرا، بل كان له مجال للامتداد إلى ما هو قريب من ذلك وهو

أمثلة التثقيف اللغوي مما له اتصال بالجوانب المدروسة. وكذلك لم يكن في مقاصد هذا البحث أن يتناول تراث لحن العامة الدلالي من زاوية الخطأ والصواب، على نحو ما دأب عليه معظم القدماء وبعض المحدثين. بل كان معنياً بتقصّي ما يمكن تقصيه من أمثلة يمكن عدّها في سبل التغيّر والتطوّر الدلالي بحسب مناهج علم الدلالة الحديث.

ويقوم هذا القصد على موقفنا الأساسي في إخراج الدلالة من نطاق المعيارية، ضمن ما دعوناه بالتطوّر الذي يكون وسطا بين الجمود والتمسّك بالقديم نصّا وفي كلّ جانب، والتهوّر في التجديد تقليدا لبعض اللغات وتأثرا بأفكار وآراء لا تتفق والعربية بما لها من دور قومي وحضاري. فاللحن الذي لوحظ في الدلالة يمكن إلحاقه بالفصحى، وهذا هو القصد والغاية. ولقد دلّت النتائج التي عرضناها قبلا على أنّ معظم المصنّفين توصّلوا إلى السبل المعروفة في تطوّر الدلالة لدى معظم اللغات، ممّا ثبّته علم الدلالة الحديث. لكنهم رفضوا ما جرى على هذه السبل عامة تقيّدا بالمعيارية التي جعلوها شاملة تتحكّم في كلّ جانب من جوانب اللغة.

وبناء على ذلك نرى أنّ قبول ما يكون من الجانب الدلالي شريطة أن يكون محروسا بالقواعد المعيارية في الأصوات والصرف والنحو والمعجم أيضا ممّا يبقي على اتصال لا بدّ منه بين القديم والجديد، أيا كان مدى هذا الاتصال، لا يمثّل خطرا على العربية ما دام على الصورة التي ذكرنا. أما الوقوف عند المسموع عن العرب والاختلاف في درجة الاحتجاج به، ورفض مبدأ الاعتداد بكلام المولّدين والمحدثين، أو وضع ضوابط شديدة لصحّة القياس وجواز التطوّر أو التطوير، فلن تؤدّي إلا إلى مزيد من المناقشات الجدلية التي لن تسفر عن شيء يفيد اللغة وأهلها.

أما بقية الجوانب اللغوية ولا سيّما ما يتعلّق بالإعراب والتركيب فهي ممّا ينبغي التشدّد فيه، لأن الإعراب أصلا هو السمة الرئيسة للعربية الفصحى، ثم يلي ذلك التركيب النحويّ والبناء الصرفي. والحقّ أنّ التهديد الذي حفز

على التصنيف في اللحن كان الخطأ في الإعراب ثم التخلّي عنه بعد ذلك. ويلاحظ أنّ هذا الجانب مع ما كثر من التصرّف في الأبنية والأوزان والاختصار والحذف والإلصاق ونحوها، آل إلى ظهور اللهجات العامية. ونخلص من ذلك إلى أنّ الجوانب الصوتية والنحوية والصرفية أنظمة قياسية يجرى وفقها صوغ مطرد وتقليد محفوظ. ولذلك نذهب إلى أنّ أخذ هذه الجوانب بالمزيد من الضبط والإحكام لا تؤثر في قابلية اللغة للتطوّر والوفاء بمتطلبات الحضارة والثقافة. ولقد ذهبنا في موضع سابق إلى أنّ في الجانبين الصرفي والنحوي قدرات توليدية كامنة، لا أعداداً من الكلمات أو أنساقاً من الجمل محدودة. أما الأصوات فنفترض ثباتها، ومعيارنا هو ما وصل إلينا من قراءات القرآن الكريم التي تنوقلت مشافهة قارئاً عن قارىء وجيلا عن جيل.

ومن الممكن بعد أن حلّلنا مجموعات كبرى من أمثلة اللحن، في جوانب الدلالة وما يتّصل بها من الصرف، أن ننتهي إلى التصنيف التالي الذي يقوم على شعبتين. الأولى تتصل بالاحتجاج والاستقراء، أي بالاختلاف في المستوى الصوابي في كلام ورد فعلا عن العرب، وبنقص الاستقراء الذي يقود إلى رفض بعض الأمثلة، أو يقلّل من الاحتجاج لها. وهذه الشعبة تضمّ معظم الأمثلة لاتصالها بقضية الاحتجاج والمستوى الصوابي وما لحق بها من مناقشات ورد ود واتهام بقلّة الاطلاع. وبإمكان الدارس أن يخرج بعض الأمثلة من نطاق السماع والاحتجاج به، لأنها من الجديد حقا، لكنّ تلك النظرة إلى قيمة السماع جعلت المصنّفين معنيّين بردّ كلام الناس إلى الأصول السماعية مهما كانت بعيدة أو واهنة مجاراة للاعتداد السائد بكلام العرب وقصر الفصاحة عليهم دون غيرهم من الذين جاؤوا بعد عصر الاحتجاج من المولّدين ومن تبعهم.

أما الشعبة الثانية فهي تتعلّق بالجوانب الفنية. فالأمثلة التي وردت في بحثنا هذا يمكن تصنيفها في مجموعات تكشف عن الاتجاهات التطوّرية في الدلالة من غير التفات إلى الحدود التي تفصل بين مرحلة من مراحل اللغة

وأخرى، أو بكلام يقبل وآخر يرفض اعتمادا على معيار الزمن وحده. فهذه الاتجاهات إذن ترد في الكلام المولّد، كما ترد في القديم الفصيح، لأنها تمثّل قوانين لغوية تكاد تكون مطردة. وهذه المجموعات هي:

١ - ما يتعلّق بالفروق والتقييد.

٢ - ما يتعلّق بالعموم والخصوص.

٣ - ما يتعلّق بالنقل ضمن مجال واحد، أو مجال إلى آخر.

٤ - ما يردّ إلى سبيل من سبل المجاز.

٥ - ما يعدّ في الارتجال الذي لا نجد له نظائر، أولا يمكن ردّه إلى واحد من الأقسام السابقة.

ولقد أظهرت أمثلة من لحن الدلالة أنّ فيها ما يردّ لبعده عن الأصول، أو لكونه محدود الانتشار، لم يجاوز مكانا واحدا أو عصراً بعينه. لكنّ ذلك مع وجوده لا يغيّر من حقيقة الموقف شيئا. فالمبدأ ثابت عندنا وهو فتح باب التطوّر والتجديد في الدلالة. وهذا هو موضع الاختلاف الذي قد يكون بيننا وبين بعض المتشدّدين من اللغويين. لكننا قد نتفق وإياهم على جواز النظر المعياري في أمثلة اللحن من حيث القواعد الصرفية والاشتقاقية أوما قد يكون من آثار سلبية في العلاقات الدلالية ونحوها.

وتضمّ الجوانب الصرفية في بحثنا قسمين من الأمثلة، الأول هو الذي يتّصل بالدلالة في الأبنية والأوزان، وهو ملحق من الناحية الفنية بالأقسام السابقة، أى بما يتصل بالعلاقات الدلالية وتطبيقاتها. والثاني هو الذي يتعلّق بالاشتقاق وأمثلته غالبا من القياسي الذي يجري على القواعد المعروفة. ولذلك ذهبنا في مواضع سابقة إلى قبول كلّ ما جري على صيغ العربية قياسا، إذ لا جدوى من تقييد الكلام بالسماع ههنا، على نحو ما أراد بعض المتشدّدين. ولم يكن درس هذا الجانب تكثيرا للبحث أو استطرادا فيه، بل كان ضرورة لاستكمال العلاقة التي تكون بين اللفظ والمعنى. إضافة إلى أمر سنشير إليه لاحقا. فالعلاقة

تكون من جهة المعنى، وذلك في الترادف والاشتراك والفروق ونحوها، مما درس مفصّلا في الفصل الثاني. كما تكون من جهة اللفظ، وذلك في جوانب البناء والزيادة والتعدّي، والصيغ والأوزان، ثم الاشتقاق وتوليد الألفاظ، ممّا ورد في الفصل الثالث الذي يمثّل وجها آخر للعلاقة المذكورة.

فالارتباط بين الجانبين الدلالي والصرفي وثيق. وليست العلاقة التي أشرنا إليها هي مجال الارتباط الوحيد، بل هناك إضافة إلى هذا المجال الدرسي اتصال يكون في معظم صور التطوّر الدلالي، لأنّ هذا التطوّر يرافقه في حالات كثيرة تطور اشتقاقي أو يكون لشيء من دلالة البناء والوزن أثر في ذلك التطوّر. وننتهي من هذا إلى أنّ ما يجري على سنن التطوّر المعروفة- ومعظمها من سنن العرب في كلامها- في مجالي الدلالة والاشتقاق ضروري لبقاء اللغة حيّة متطوّرة تستطيع مواكبة الزمن وتطوّر الحياة والمجتمع والثقافة، مع الإبقاء على عناصر الثبات والاتصال بين كلّ مرحلة وأخرى، وبين المراحل الطارئة كلّها وذلك الأصل العريق. ولن يكون في هذا عقبة تعيق التطوّر والتجديد، أو انقطاع يهدّد تراث اللغة ووحدتها ودورها القومي.

* * *

وبعد.. فلقد أردنا لهذا البحث أن يكون ابتعاثاً لجوانب من الدرس اللغوي القديم، لإبرازها في صورة جديدة استعنّا في رسم حدودها وتوضيحها بالمناهج اللغوية الحديثة التي لا يسع الدارس تجاهلها أيا كان موقفه منها. وكان من وراء هذا الدرس قصد إلى تبيّن شيء من مسيرة اللغة عبر الزمن خدمة لقضية التطوّر. ولذلك كان اختيارنا لأمثلة اللحن سعيا إلى الوقوف على المادة الصالحة لهذا الدرس دون أن يكون في ذلك دلالة على أي موقف تقويمي.

ونظن بعد أن وصل البحث إلى نهايته أننا بذلنا ما في وسعنا للوفاء بغايات هذا البحث ومقاصده التي لم تغب عن اهتمامنا في أيّ موضع من مواضعه، أو جانب من جوانبه. وإنّ أول ما نذكره في هذا الصدد هو أنّ البحث كشف

عن الاتجاهات الرئيسة للعامة، ولأهل اللغة عامة في استعمالهم اللغوي وما يتصل به من علاقات. ولا يعني ذلك أنّ هذا البحث هو الشاهد الوحيد على هذه الاتجاهات، بل كان له إسهام في كشفها عن طريق التطبيق الواسع ضمن خطة علمية محكمة تقوم على الاستقراء والتصنيف والتحليل والتفسير.

كذلك كان للبحث اجتهاد في الدرس التطوّري نرجو أن يكون معظمه من الصالح المقبول. ولسنا في هذا المجال ندّعي قول كلمة الفصل في هذا الجانب أو ذاك، لأننا على الرغم من بذل الجهد والوقت وتقليب النظر وجدنا الحاجة ماسة إلى دراسات أخرى رديفة نفتقر إليها أشدّ افتقار. فالدرس اللغوي التاريخي ما يزال عندنا جديدا، ولم يؤت النتائج المرجوّة منه. ولذلك كلّه كان بحثنا يسعى إلى الافتراض والاجتهاد غالبا دون أن يتجاوز ما يتطلّبه المنهج العلمي من حذر واحتراز. وبناء على ذلك نرى أنّ ما يقدّمه دارس واحد في هذا المعترك الصعب، ليس إلا لبنة واحدة تحتاج إلى اجتماع لبنات كثيرات، كي يكون البناء المتكامل صحيحا.

ولم يكن موضوع التنقية اللغوية الحديثة غائبا عن اهتمامنا ونحن في التحليل ما ضون. فعلى الرغم من أننا لم نفرد هذا الموضوع بحيّز مستقل، فقد عمدنا إلى ربط ما يمكن ربطه بالدلالات الحديثة. وقد كانت عمدتنا في هذا الجانب بعض المراجع الحديثة التي تناولت «الأخطاء الشائعة»، ولا سيما ما نهج منها نهجا تحليليا يتجاوز التصحيح السريع إلى شيء من الدرس التطوري. ولقد مرّت بنا مواضع كثيرة ذكرنا فيها أنّ هذه الدلالة أو تلك هي مما تداوله الناس حتى عصرنا ونحو ذلك من إشارات. ونرجو أن نكون قد قدّمنا بذلك بعض ما يمكن توظيفه في التنقية اللغوية الحديثة التي ما زالت تمضي قدماً لترسيخ العربية الفصحى في جميع المجالات.

والحمد لله من قبل ومن بعد

* * *

مصادر التصويب والاحتجاج

المؤلف	الكتاب	عدد الأمثلة الداخلة في الجدول	القرآن الكريم	الحديث الشريف والأثر	الشعر والنثر	اللغويون والمعاجم والعرب والفصحاء
ابن السكيت	اصلاح المنطق	١٨ مما يضعه الناس في غير موضعه	٢	-	ش١٦	ل/ ١
ابن قتيبة	أدب الكاتب	٣٣ من باب المعرفة	٥	٧	ش٢٢	ل/ ٥ـ العرب/ ١ فصحاء/ ٢
ثعلب والهروي	الفصيح والتلويح	٤٣ من الكتابين عامة	١	-	ش٥	-
الزبيدي	لحن العوام	٩٢ من أبواب الدلالة وبعض الأمثلة الأخرى	٣	١٢	ش٤٨	ل/ ١٩
ابن مكي	تثقيف اللسان	١٤٤ ما عدا معظم الأمثلة الصرفية	٨	١٣	ش٢٦	ل/ ٢٣
الحريري	درة الغواص	٥٠ من الكتاب عامة	١٠	١٥	ش١٩ـ مثل١	ل/ ١٢ ـ العرب/ ٧
ابن السيد	الاقتضاب	٢٩ ما عدا معظم أمثلة الصرف	٨	٦	ش٣٨	ل/ ٢٨
الجواليقي	التكملة	٤٤ من الكتاب عامة	٥	٩	ش٣٩ـ مثل٢	ل/ ٢١
ابن هشام	المدخل	٤٤ من الكتاب عامة	-	٢	ش ٢٣	ل/ ٤٧
ابن الجوزي	تقويم اللسان	١٢٢ من الكتاب عامة	٥	٧	ش٦ـ مثل٢	ل/ ٢٠ ـ العرب/ ٢
البغدادي	ذيل الفصيح	٨٧ من أبواب الدلالة وبعض الأمثلة الأخرى	-	٥	-	ل/ ٣ـ معاجم/ ٢
ابن الإمام	الجمانة	١٣ من أبواب الدلالة وبعض الأمثلة الأخرى	-	١	ش ٥	ل/ ٦ ـ فقه اللغة للثعالبي/ ١
ابن كمال	التنبيه	١٠ من الكتاب عامة	-	-	-	العرب/ ١ـ معاجم/ ٢ ـ كتب اللغة/ ١
ابن الحنبلي	بحر العوام	٣٨ من أمثلة الدلالة ما عدا مثلة الصرف	١	١	ش٢٧	ل/ ٤٤ـ معاجم وكتب اللغة / ٢٤ المفسرون/ ١
الخفاجي	شرح الدرة	١٠٢ من الكتاب عامة	٨	٢٤	ش٢٢ مثل١	ل/ ١٢٨ ـ معاجم وكتب اللغة/ ٧٨

الفهارس

1- فهرس الآيات القرآنية
2- فهرس الحديث والأثر
3- فهرس الشعر والرجز
4- فهرس اللغة
5- فهرس المصادر والمراجع
6- فهرس الموضوعات التحليلي

١- فهـرس الآيات القرآنيـة

سورة «البقرة» (٢)

سورة «آل عمران» (٣)

سورة «النساء» (٤)

سورة «المائدة» (٥)

سورة «الكهف» (١٨)

سورة «مريم» (١٩)

سورة «المؤمنون» (٢٣)

سورة «النور» (٢٤)

سورة «الفرقان» (٢٥)

سورة «الشعراء» (٢٦)

إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلّت أعناقهم لها خاضعين. آية ٤، ص ٤٣٠

سورة «القصص» (٢٨)

. . فبصرت به عن جنب. . آية ١١، ص ٢٢٧

. . وما كنت ثاويا في أهل مدين. . آية ٤٥، ص ٤٢٥

سورة «لقمان» (٣١)

. . والبحر يمدّه من بعده سبعة أبحر. . آية ٢٧، ص ٢٢١

سورة «الأحزاب» (٣٣)

وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك. . آية ٣٧، ص ١٨٦

سورة «سبأ» (٣٤)

ولسليمان الريح. . آية ١٢، ص ١٨٠

سورة «يس» (٣٦)

إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعزّزنا بثالث. . آية ١٤، ص ٣٨٣

سورة «الصافات» (٣٧)

يطاف عليهم بكأس من معين. آية ٤٥، ص ١٥٧

بيضاء لذة للشاربين. آية ٤٦، ص ١٥٧

وأنبتنا عليه شجرة من يقطين. آيـــــة ١٤٦، ص ١٣١، ٣٤٦

سورة «ص» (٣٨)

فسخّرنا له الريح تجري بأمره رخاء حيث أصاب. آية ٣٦، ص ١٨٠

سورة «الزمر» (٣٩)

.. ثم يهيج فتراه مصفراً.. آية ٢١، ص ٤١٣

سورة «الشورى» (٤٢)

إن يشأ يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره.. آيـــــة ٣٣، ص ١٨٠-١٨١

سورة «الزخرف» (٤٣)

وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم. آية ٣١، ص ٤٢١

سورة «الأحقاف» (٤٦)

.. قالوا هذا عارض ممطرنا.. آية ٢٤، ص ٢٠٩

سورة «الحجرات» (٤٩)

ياأيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيرا منهن.. آية ١١، ص ٣٩٢

سورة «الطور» (٥٢)

أم تأمرهم أحلامهم بهذا أم هم قوم طاغون. آية ٣٢، ص ٣٣٤

٢- فهـرس الحديث والأثر(١)

– أ –

في حديث شريح أنه كان يردّ العبد من **الإباق** البات، أي القاطع الذي لا شبهة فيه ص١٣٥ .

في الحديث: **الأيم** أحقّ بنفسها من وليّها. والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها. ص ٣٢٩.

– ب –

في مسلم: هل رأى أحد منكم **البارحة** رؤيا. ص٤٢٣

في البخاري: كلّ أمتي معافى إلا المجاهرون وإنّ من المجاهرة أن يعمل الرجل بالليل عملا ثم يصبح وقد ستره الله فيقول: عملت **البارحة** كذا وكذا، وقد بات يستره الله فيصبح يكشف ستر الله عنه. ص٤٢٤ .

في الحديث: **فبصر** بحماره، ص٢٢٦ .

في حديث علي لشريح: فماذا تقول أنت أيّها العبد **الأبظر**؟ ص٤٤٥ .

في الحديث: في خيل دهم **بهم** . ص٣٢٨ .

– ت –

في الحديث: **تتابعت** على قريش سنو جدب. ص١٤٤ .

---

(١) رتّبت الأحاديث بالنظر إلى المفردات التي استشهد بها في تضاعيف البحث، وقد ضمّت هذه الأحاديث كلّ ما اصطلحوا عليه من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وصفته وما اتصل به وما جرى في سيرته، وكلام الصحابة والتابعين.

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

في حديث أبي سعيد الخدري: لو سمع أحدكم ضغطة القبر لخرع. ص٣٤٥.

عن بلال أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم كان يمسح على الخفين والخمار. ص٣١٨.

في الحديث: **خمّروا** الآنية. ص٣١٨.

في الحديث: نهى رسول الله عن **اختناث** الأسقية. ص٤٤٣.

في الحديث أنّ رسول الله دخل على أم سلمة ومعها **مخنّث**. ص٤٤٣.

- د -

عن عمر: نعم البيت الحمّام ينقّي **الدرن** ويذكّرنا النار. ص٤٤٤.

- ذ -

في الحديث: ليس فيما دون خمس **ذود** من الإبل صدقة. ص٣٩١.

- ر -

في الحديث: إذا ابتلّت النعال فالصلاة في **الرحال**. ص٣٨١.

في الحديث: أهل اليمن **أرقّ** قلوبا. ص٤٢٧.

من كلام عائشة تصف أباها: أبو بكر رجل **رقيق**. ص٤٢٧.

- س -

في الحديث: اختر أربعا منهن وفارق **سائرهن**. ص٤١١.

عن ابن عمر: أنه كان إذا اعتمّ **سدل** عمامته بين كتفيه. ص٢٤٠.

في الحديث: **مسكين** مسكين رجل لا أهل له. قالوا: يارسول الله، وإن كان ذا مال، قال: وإن كان ذا مال. ص١٢٥.

- ش -

في حديث أم معبد تصف النبي صلى الله عليه وسلم: في عينيه دعج وفي **أشفاره** غطف أو عطف أو وطف. ص٤٥٩.

عن الشعبي: أنهم كانوا لا يؤقتون في **الشفر** شيئا. ص٤٥٩.

- ط -

في الحديث: أعوذ بك من طوارق الليل إلا **طارقا** بخير. ص٣٦٤.

في الحديث: نهى المسافر أن يأتي أهله **طروقا**، أي ليلا. ص٣٦٤.

- ظ -

في الحديث: إنّ في الجنة لشجرة يسير الراكب في **ظلّها** مئة عام فما ينقطع. ص١٢١.

- ع -

عن أبي بكر: نحن **عترة** رسول الله صلى الله عليه وسلم التي خرج منها. ص٣١٠.

في الحديث: لن يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه **فيعتقه**. ص٢٣٧.

في الحديث، في صفة أهل الجنة: لا يبولون ولا يتغوطون وإنما هو عرق يخرج من **أعراضهم** مثل المسك. ص٣٧٣.

في حديث عمر: كأني بك عند بعض الملوك تغنّيه **بأعراض** الناس. ص٣٧٤.

في الحديث: فأرسلت السماء **عزاليها**. ص١٩١.

في حديث بركة: قمت وأنا **عطشانة** فشربته. ص١٩١.

روى ابن الأثير أنّ اسم فرس النبي صلى الله عليه وسلم **ملاوح**. ص٤١٥ .
في الحديث: هل رأى أحد منكم **الليلة** رؤيا. ص٤٢٣ .

– م –

في الحديث: فإنه أهنأ وأمرأ. ص٢١٧ .
وقع في حديث مسلم: **مدّ** البصر. وعلّق عليه النووي. ص٢٨٩ .

– ن –

من البخاري: لم **ينشب** أن مات. ص١٤٤ .
في حديث مقتل عثمان: قد نشبوا في قتل عثمان. ص١٤٤، ١٤٥ .
وفيه أيضا: فلما **نشم** الناس في الأمر. ص١٤٤ .
في حديث شريح أنه أبطل **النفح**، أراد نفح الدابة برجلها، وهو رفسها، كان لا يلزم صاحبها شيئا. ص١٣٨ .

– هـ –

في حديث البراق: فانطلق **يهوي** به. ص٢٣٨ .

– و –

في الحديث: قد **وبّشت** قريش أوباشا. ص٤١٩ .
في الحديث: بيننا وبين قوم يونس **واد** من سهلة. ص٣٢٣ .
في الخبر: أنّ ابن معاوية لقي أبا ذر وهو **متوشّح** بقربة. ص٤٦٣ .
في حديث الإسراء: **فأوعيت** منهم إدريس. ص٢١٤ .
في الحديث: والجوف وما **وعى**. ص٢١٤ .

- ي -

٣- فهرس الشعر والرجز

- أ -

فــــإنّ أبي ووالده وعـــــرضي　　　لعــرض مــحــمــد منكم وقــاءُ

حسان بن ثابت، ص٣٧٤

إذا عــاش الفــتى مـائتين عــامــا　　　فــقــد ذهب المســرة والفــتــاءُ

الربيع بن ضبع، ص١٤٧

فـشجّ بهـا الأمـاعـز وهي تهـوي　　　هويّ الدلـو أسلمــهــا الرشــاءُ

زهير بن أبي سلمى، ص٣٣٩

ومــا أدري وســوف إخــال أدري　　　أقــوم آل حــصن أم نســاءُ

زهير ص٣٩٢

آذنتنا ببـــينهـــا أســـمـــاء　　　ربّ ثـاوٍ يمـلّ منـه الثـــــواءُ

الحارث بن حلزة، ص٤٢٥

- ب -

بـلّت يـدي مـنـك بمـا لـم يـكـن　　　يخطر في الوهم ولا في الحسابْ

الحريري، ص١٧١

نوائب من خـيـر وشـرّ كـلاهمـا　　　فـلا الخيـر ممدود ولا الشـر لازبُ

لبيد بن ربيعة، ص١٤٣

بكرت تلومك بعد وهن في الندى　　　بسل عليك مــلامــتي وعــتــابي

ضمرة بن ضمرة، ص٣٢١

يقيني بالجبين ومنكبيه وأنصره بمطّرد الكعوبِ

عنترة العبسي، ص٤٦٠

وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها

الأعشى، ص١٥٧

وعلا المفارق ربع شيب أشهبِ ص٤١٥

– ت –

ونصر بن دهمان الهنيدة عاشها وتسعين حولا ثم قوّم فانصاتا

سلمة بن الخرشب، ص١٤٧

أتفخر بالمحمّم قين ليلى وبالكير المرقّع والعلاةِ

جرير، ص٤٠٧

لا تنكحن الدهر ما عشت أيّما مجرّبة قد ملّ منها وملّتِ

ص٣٢٩

– ح –

ياليت زوجك قد غدا متقلّدا سيفا ورمحا

ص٣٦٤

– د –

وخلّ زيّا لمن يحققه ما كلّ دام جبينه عابدْ

المتنبي، ص٤٦٠

وإني لأهواها وأهوى لقاءها كما يشتهي الصادي الشراب المبرّدا

عروة بن أذنية أو غيره، ص٣٧٧

أما الفقير الذي كانت حلوبته وفق العيال فلم يترك له سبدْ

الراعي، ص١٢٣

فــرى نائبــات الـدهر بيني وبينهــا وصرف الليـالي مثـل مـا فُري البُردُ

ص٢٠٥

أترضـى بأنا لـم تجفّ دمــــاؤنا وهذا عــروســا باليــمـامــة خــالدُ

ص١٨٤

فــقلت لهـم ظنّوا بألفي مــدجّج ســراتهم في الفــارسي المســرّدِ

دريد بن الصمة، ص٣٩٥

وإني وإن أوعــــدته أو وعــــدته لمخلف إيعـادي ومنجـز مـوعـدي

ص٢٠٤

أزف التــرحّل غـيــر أنّ ركــابنا لمّا تزل برحـــالنا وكـــأن قـــدِ

النابغة الذبياني، ص٤٢٨

— ر —

جـــازت البـيــــد إلى أرحلنا آخــر الليل بيــعــفــور خــدرْ

طرفة، ص٢٢٤

إذا دهـم المـوج نـوتـيــــــــه يحـطّ القـــــلاع ويرخي الإزارا

الأعشى، ص٢٨٦

كــأنّ حــفــيف منخـره إذا مــا كــتـمن الربو كــيـر مــســتــعــارُ

بشر بن أبي خازم، ص٤٠٦

تراه كـــأنّ الله يجـــدع أنفـــه وعـينيـه أن مـولاه أمـسى له وفرُ

ص٣٦٤

هذي الأرامل قد قضّيت حاجتها فـمن لحـاجـة هذا الأرمل الذكـرِ

جرير، ص٣٢٠

وتـارة في ثـغـــــر النحــــورِ ص١٢٧

- س -

لما تذكّرت بالديرين أرّقني ... صوت الدجاج وضرب بالنواقيسِ

جرير، ص٣٩١

وقيس عيلان ومن تقيّسا ... العجاج، ص١٩٩

- ش -

من آل قحطان وآل أيش ... ص٢٦٣

- ض -

مضى الليل والفضل الذي لك لا يمضي ... ورؤياك أحلى في العيون من الغمضِ

المتنبي، ص١٦٩

- ع -

إذا صبّ ما في القعب فاعلم بأنّه ... دم الشيخ فاشرب من دم الشيخ أودعَهْ

ص٤٥٣

كأنّ من لا مني لأصرمها ... كانوا علينا بلومهم شفعوا

الأحوص، ص٣٨٣

وكأنّها بالجزع بين ينابع ... وأولات ذي العرجاء نهب مجمعُ

أبو ذؤيب، ص٢١٨

نهلّ ونسعى بالمصابيح وسطها ... لها أمر حزم لا يفرّق مجمعُ

أبو الحسحاس الأسدي، ص٢١٨

المطعمون الجفنة المدعدعَهْ ... لبيد، ص٤٢٦

- ف -

كانوا إذا جعلوا في صيرهم بصلا ثم اشتووا مالحا من كنعد جدفوا

جرير، ص٢٨٢

ترى الناس ما سرنا يسيرون خلفنا وإن نحن أوبأنا إلى الناس وقّفوا

الفرزدق، ص١٣٦

وعظّ زمان يابن مروان لم يدع من المال إلا مسحتا أو مجلّفُ

الفرزدق، ص١٣٧

وشعبتا ميس براها إسكافْ الشمّاخ، ص٣٢١

- ق -

ولا أقول لقدر القوم: قد غليت ولا أقول لباب الدار مغلوقُ

أبو الأسود الدؤلي، ص٢٣٨

- ك -

لا همّ إنّ المرء يمنع رحله فامنع رحالكْ عبد المطلب، ص٣٨١

فلما خشيت أظافيرهم نجوت وأرهنتهم مالكا

همام بن مرة أو عبد الله بن همام السلولي،

ص٢٣١

- ل -

قال هجّدنا فقد طال السرى وقد رنا إن خنى الدهر غفلْ

لبيد، ص١١١

ووقع لسان كحدّ السنان ورمحا طويل القناة عسولا

عبد القيس بن خفاف البرجمي، ص١٥٦

نزلنا بجـــلاد فـــأشلى كـــلابه   علينا فكدنا بين بيـــتيــــه نؤكلُ

بلال بن جرير، ص٣٩٦

أنبـئت أن رسـول الله أوعـــدني   والعـفـو عند رسـول الله مـأمـولُ

كعب بن زهير، ص٢٠٤

كـــأنّ هوىّ الدلو في البـئـر شلّه   بذات الصـوى آلافـه وانشـــلالُهـا

ذو الرمة، ص٣٣٩

فـــــلام الإله يغـــدو عليـــهم   وفـيــوء الفـــردوس ذات الظلالِ

النابغة الجعدي، ص١٢٢

بزجـاجـة رقـصت بما في قـعـرها   رقص القلوص براكب مستعـجلِ

حسان بن ثابت، ص١٥٧

كـريم الثنا حلو الشـمـائل مـاجـد   صبور على الضراء مشترك الرحلِ

متمم بن نويرة، ص٣٨١

فلمـا تنازعنا الحـديث وأسـمـحت   هصرت بغصن ذي شماريخ ميّالِ

امرؤ القيس، ص٢٥٠

أغـــرك مني أنّ حـــبّك قـــاتلي   وأنك مـهـمـا تأمـري القلب يفـعلِ

امرؤ القيس، ص٢٤٦

تجاوزت أحـراسـا إليـهـا ومـعـشرا   عليّ حـراصـا لو يسـرّون مـقـتلي

امرؤ القيس، ص٢٥٠

يالهف هند إذ خطئن كـــــاهلا   امرؤ القيس، ص٢٢٥

تأبّرى ياخـــيـــرة الغـــســـيل   تأبّري من حنذ فـــشــــولي

إذا ضنّ أهل النخل بالفـــحـــولِ   ص٣٥٩

قــــالت أراه مــــبلطاً لا شيء لهُ   ص٤٧٣

عـددنا لـه سـتـا وعـشـرين حـجـّة فلما تـوفـّاها استوى سيـّدا ضـخـما

الخرنق بنت بدر، ص١٤٧

ولسنا على الأعقاب تدمى كلومنا ولـكن عـلى أقـدامنا تقطر الدمـا

ص٤٦٥

تحلّم عن الأدنين واسـتـبق ودّهم ولن تـسـتطيع الحلم حـتى تحلّمـا

حاتم الطائي، ص١٩٩

باكرت حـاجتها الدجاج بسحرة لأعلّ منهـا حين هبّ نيـامـهـا

لبيد بن ربيعة، ص٣٩١

رفعت لـه مـشبـوبة عـصفت لهـا صـبـا تزدهيـهـا مـرّة وتقيـمُهـا

الراعي، ص١٦٩

فـكبّر لـلرؤيـا وهـشّ فـؤاده وبشّر نفـسـا كـان قـبل يلومُهـا

الراعي، ص١٦٩

يحـدّثنا عـبيـد مـا لقـينا فـبـسّك يا عـبيـد من الكلامِ

ص٢٧٧

وسـاغ لي الشـراب وكنت قـدمـا أكـاد أغص بالماء الحـمـيمِ

يزيد بن الصعق، ص٣٧٦

سـرت الهـمـوم فـبتن غـيـر نيـام وأخـو الهـمـوم يروم كلّ مـرامِ

جرير، ص٣٨٤

وآذان خيل في براطيل خشـشت براهنّ منهـا في مـتـون عظامِ

ذو الرمة، ص٤٠٨

تبـصّر خليلي هل ترى من ظعـائن تحـمّلن بالعليـاء من فـوق جـرثمِ

زهير بن أبي سلمى، ص٢٢٦

ضيف ألمّ برأسي غير محتشم   السيف أحسن فعلا منه باللممِ

المتنبي، ص٣٩٩

دار لهـسـيّا قلبك المتـيّمِ   العجاج، ص٤٦٧

باتوا نيـامـا وابن هند لم ينم   بات يقاسيها غلام كالزلمْ

ليس براعي إبل ولا غنمْ

ابن رميص، ص٤٢٩

– ن –

إن العيون التي في طرفها حور   قتلننا ثم لم يحيين قتلانا

جرير، ص٢٤٦

وهزّة نسـوة من حيّ صدق   يزّججن الحواجب والعيونا

الراعي، ص٣٦٤

لو أنّ قومك نصّلوا أرماحهم   بعيون سربك ما أبلّ طعينُ

الشريف الرضي، ص٢٤٦

ولن يراجع قلبي ودّهم أبدا   زكنت منهم على مثل الذي زكنوا

قعنب بن أم صاحب، ص٣٩٥

فإلا يكنها أو تكنه فإنّه   أخوها غذته أمه بلبانِها

أبو الأسود، ص٣٦٠

قبّة من مراجل ضربتها   عند برد الشتاء في قيطونِ

عبد الرحمن بن حسان، ص٤٠١

– ي –

بي السل أو داء الهيام أصابني   فإياك عني لا يكن بك مابيا

عروة بن حزام، ص٢٨٦

أذو زوجة في المصر أم ذو خصومة   أراك لهـا بالبـصـرة العـام ثاويا

ذو الرمة، ص١٨٦

رجعت إلى عرفانها بعد نبوة   وما زلت حتى ظنني القوم ثاويا

ذو الرمة، ص٤٢٥

بصـرية تزوّجت بصـريّا   يطعمها المالح والطريّا

عذافير، ص٢٨٢

بنيته بعصبة من ماليا   أخشى ركيبا أو رجيلا عاديا

ص٣٧٢

– ى –

أفي كلّ عام مأتم تبعثونه   على محمر ثوّبتموه وما رضا

زيد الخيل، ص٣١٣

٤- فهـرس اللغـة[1]

(١) أثبتنا في هذا الفهرس المواد اللغوية التي كانت مجالا للبحث مع ما ذكر معها من مواد أخرى وردت في سياق الشرح والتحليل.

- ث -

- ج -

- ح -

- ز -

- س -

- غ -

- ل -

- هـ -

٥- فهـرس المصـادر والمـراجـع

أولاً: الكتب:

١- أثر الدخيل على العربية الفصحى في عصر الاحتجاج: مسعود بوبو، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٢م.

٢- أدب الكاتب: ابن قتيبة، تحقيق محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.

٣- الإدمان: عادل الدمرداش، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٥٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، آب ١٩٨٢م.

٤- أساس البلاغة: الزمخشري، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٢م.

٥- أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني، تحقق هـ. ريتر، استانبول، مطبعة وزارة المعارف، ١٩٥٤م.

٦- إصلاح المنطق: ابن السكيت، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف بمصر، ط. ثانية، ١٣٧٥هـ- ١٩٥٦م.

٧- الاقتراح في علم أصول النحو: السيوطي، تحقيق أحمد محمد قاسم، مطبعة السعادة بالقاهرة، ١٣٩٦هـ- ١٩٧٦م.

٨- الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب: ابن السيد، تصحيح عبد الله أفندي البستاني، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٩٠١م. وبتحقيق مصطفى السقا وحامد عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١م «ثلاثة أجزاء».

٩- الإنصاف في مسائل الخلاف: أبو البركات بن الأنباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، مصر، د.ت «جزءان».
١٠- بحر العوام فيما أصاب فيه العوام: ابن الحنبلي، تحقيق عز الدين التنوخي، مجلة المجمع العلمي العربي، مجلد (١٥)، جزء (٣- ٤) و(٥- ٦)، ١٩٣٧م.
١١- البيان والتبيين: الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ومكتبة الهلال ببيروت والمكتب العربي بالكويت، ط. ثالثة، ١٣٨٨هـ- ١٩٦٨م.
١٢- تاج العروس من جواهر القاموس: الزَّبيدي، المطبعة الخيرية بمصر، ط. أولى، ١٣٠٦هـ «عشرة أجزاء»، ونشر وزارة الأنباء بالكويت (١- ٢٢)، ابتدأ صدوره عام ١٩٦٥م ولمّا يتمّ بعد.
١٣- تاريخ علم اللغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين: جورج مونين، ترجمة بدر الدين القاسم، وزارة التعليم العالي، دمشق، ١٩٨١م «تصوير جامعة حلب».
١٤- تاريخ اللغات السامية: إسرائيل ولفنسون، دار القلم، بيروت، ١٩٨٠م.
١٥- التأليف في خلق الإنسان من خلال معاجم المعاني: وجيهة السطل، منشورات دار الحكمة، دمشق، د.ت.
١٦- تثقيف اللسان وتلقيح الجنان: ابن مكي الصقلي، تحقيق عبد العزيز مطر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٦هـ- ١٩٦٦م.
١٧- التضاد في ضوء اللغات السامية: ربحي كمال، دراسة مقارنة، جامعة بيروت العربية، ١٩٧٢م.
١٨- التطوّر النحوي للغة العربية: برجشتراسر، نشر رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة ودار الرفاعي بالرياض، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.

١٩- التعريفات مع رسالة اصطلاحات الصوفية : الشريف الجرجاني ، البابي الحلبي بمصر ، ١٣٥٧هـ- ١٩٣٨م .
٢٠-.تفسير القرآن العظيم : السيوطي والمحلّي ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، د . ت «جزءان في مجلد واحد» .
٢١- التفكير اللساني في الحضارة العربية : عبد السلام المسدّي ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا- تونس ، ١٩٨١م .
٢٢- تقويم اللسان : ابن الجوزي ، تحقيق عبد العزيز مطر ، دار المعرفة بالقاهرة ، ١٩٦٦م .
٢٣- تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة : الجواليقي ، تحقيق عز الدين التنوخي ، مطبوعات المجمع العلمي العربي ، دمشق ، د . ت .
٢٤- التلخيص في علوم البلاغة : القزويني ، شرح عبد الرحمن البرقوقي ، المكتبة التجارية بمصر ، ط . ثانية ، ١٣٥٠هـ- ١٩٣٢م .
٢٥- التلويح في شرح الفصيح : الهروي ، تصحيح بدر الدين النعساني ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٣٢٥هـ- ١٩٠٧م .
٢٦- التنبيه على غلط الجاهل والنبيه : ابن كمال باشا ، تحقيق المغربي ، مطبعة الترقي بدمشق ، ١٣٤٤هـ .
٢٧- تهذيب اللغة : الأزهري ، تحقيق عبد السلام هارون ، مراجعة محمد علي النجار «الجزء الأول والجزء التاسع» ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، القاهرة ، ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م .
٢٨- جامع الدروس العربية : مصطفى الغلاييني ، المطبعة العصرية ، صيدا ، الطبعة العاشرة ، ١٣٨٨هـ- ١٩٦٨م «ثلاثة أجزاء» .
٢٩- الجمانة في إزالة الرطانة : ابن الإمام ، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب الصمادحي ، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة ، ١٩٥٣م .
٣٠- الخصائص : ابن جني ، تحقيق محمد علي النجار ، دار الهدى ، بيروت ، ط . ثانية ، د . ت «ثلاثة أجزاء» .

* * *

٣٠٠٠ ط ١ / ١٢ / ١٩٩٦